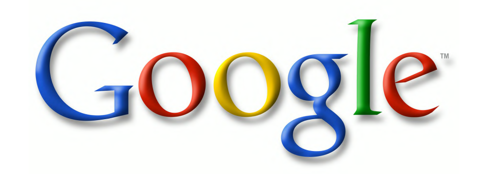
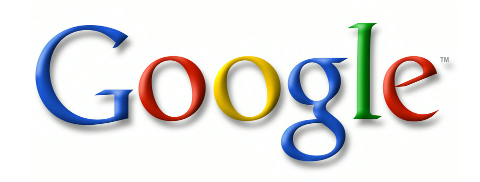
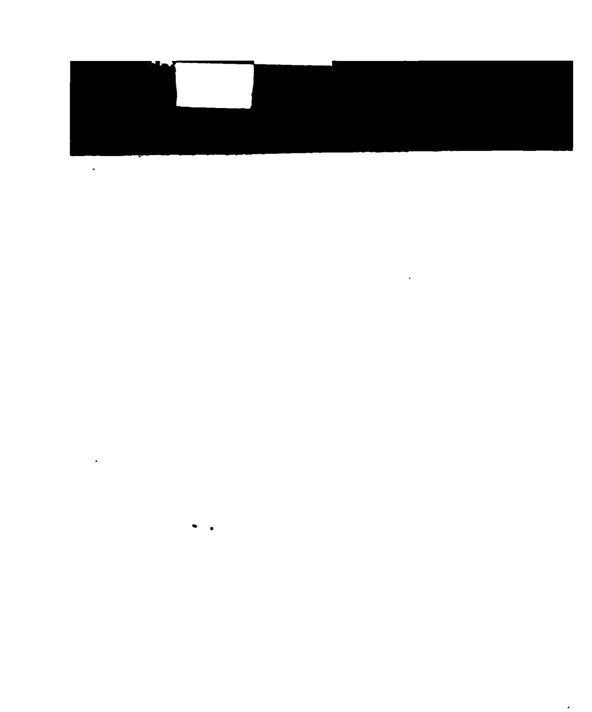
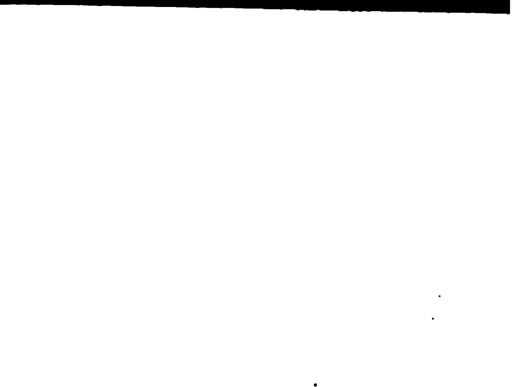

Google




INSIGNIA ACADEMIAE HARVARDIANAE CANTAB: NOV: ANGLIAE
VE RI
TAS
The Gift of
Mary Bryant Brandegee
in Memory of
William Fletcher Weld
HARVARD COLLEGE LIBRARY





DICTIONNAIRE
DES HÉRÉSIES,
DES ERREURS ET DES SCHISMES,

OU

MÉMOIRES

pour servir à l'histoire

DES ÉGAREMENS DE L'ESPRIT HUMAIN

PAR RAPPORT A LA RELIGION CHRÉTIENNE.

TOME SECOND.

Nouvelle édition, corrigée avec soin et augmentée de plusieurs articles,

Par V. de PERRODIL.



PARIS,
A. ROYER, ÉDITEUR,
241, place du Palais-Royal.
1845



[redacted]

DICTIONNAIRE

DES HÉRÉSIES,

DES ERREURS ET DES SCHISMES.

PARIS.—TYPOGRAPHIE DE COSSON, RUE DU FOUR-SAINT-GERMAIN, 47.

DICTIONNAIRE
DES HÉRÉSIES,
DES ERREURS ET DES SCHISMES,

OU

MÉMOIRES

Pour servir à l'histoire

DES ÉGAREMENS DE L'ESPRIT HUMAIN

PAR RAPPORT A LA RELIGION CHRÉTIENNE.

TOME SECOND.

NOUVELLE ÉDITION CORRIGÉE ET AUGMENTÉE DE PLUSIEURS ARTICLES.

PAR V. DE PERRODIL.



PARIS,
A. ROYER, ÉDITEUR,
241, place du Palais-Royal.
1845

MÉMOIRES

POUR SERVIR A L'HISTOIRE

DES ÉGAREMENS

DE L'ESPRIT HUMAIN

PAR RAPPORT A LA RELIGION CHRÉTIENNE.

J

JACOBEL. *Voyez* HUSSITES.

JACOBITES, *Eutychiens ou Monophysites* de Syrie, ainsi appelés du nom d'un fameux Eutychien nommé Jacques Baradée ou Zanzale, qui ressuscita, pour ainsi dire, l'Eutychianisme, presqu'éteint par le concile de Chalcédoine, par les lois des empereurs et par les divisions des Eutychiens.

L'élection des évêques et leurs disputes sur la religion avaient partagé les Eutychiens en une infinité de petites sectes qui se déchiraient; ils étaient d'ailleurs sans pasteurs, sans évêques, et les chefs de ce parti, renfermés dans des prisons, prévoyaient que c'était fait de l'Eutychianisme s'ils n'ordonnaient un patriarche qui réunît les Eutychiens et soutînt leur courage au milieu des malheurs dont ils étaient accablés.

Sévère, patriarche d'Antioche, et les évêques opposés comme lui au concile de Chalcédoine, choisirent pour cela Jacques Baradée ou Zanzale, l'ordonnèrent évêque d'Édesse, et lui conférèrent la dignité de métropolitain œcuménique.

Jacques était un moine simple et ignorant, mais brûlant de zèle, et qui crut pouvoir compenser, par son activité et par l'austérité



DICTIONNAIRE DES HÉRÉSIES,

DES ERREURS ET DES SCHISMES,

OU

MÉMOIRES

pour servir à l'histoire

DES ÉGAREMENS DE L'ESPRIT HUMAIN

PAR RAPPORT A LA RELIGION CHRÉTIENNE.

TOME SECOND.

Nouvelle édition, corrigée avec soin et augmentée de plusieurs articles,

Par V. de PERRODIL.

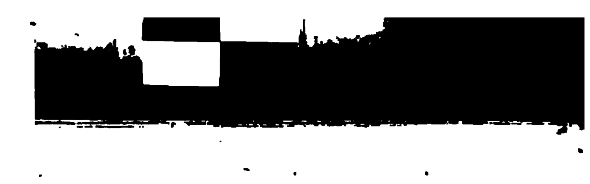


PARIS,

A. ROYER, ÉDITEUR,

541, place du Palais-Royal.

1845



[redacted]

DICTIONNAIRE

DES HÉRÉSIES,

DES ERREURS ET DES SCHISMES.

PARIS.—TYPOGRAPHIE DE COSSON, RUE DU FOUR-SAINT-GERMAIN, 47.

parce qu'elle l'avait absorbée, et qu'elles s'étaient confondues en une seule substance, devaient naturellement supposer que ce même principe d'union avait lieu par rapport au pain et au vin dans l'eucharistie ; ils devaient expliquer ces paroles de la consécration, *Ceci est mon corps*, comme ils expliquaient celles de saint Jean, *Le Verbe a été fait chair, le Verbe a été fait homme*: or, ce sens est bien différent de l'impanation, puisque dans l'impanation on suppose que le pain reste, après la consécration, tel qu'il était auparavant.

Lorsque les Monophysites ou Jacobites ont reconnu qu'en effet la nature divine et la nature humaine n'étaient point confondues, mais qu'elles étaient distinctes quoique unies, ils n'ont point pensé que le pain fût confondu avec la personne de Jésus-Christ ; ils ont pensé qu'il lui était uni personnellement, mais en devenant le corps de Jésus-Christ dans le sens dans lequel Jésus-Christ l'avait dit, et que les paroles de la consécration offrent, ce qui n'est pas contraire au dogme de la transsubstantiation : rien n'obligeait les Jacobites de s'écarter du sens des catholiques et de recourir au dogme de l'impanation.

Je dis de plus que, quand les Jacobites seraient dans les principes de l'impanation, on ne pourrait dire que les Jacobites soient les premiers auteurs du dogme de la transsubstantiation, et qu'on soit passé de la croyance de l'impanation à la croyance de la transsubstantiation.

L'impanation conduisait plus naturellement au sens figuré de Calvin et à nier la présence réelle qu'à reconnaître la transsubstantiation, qui est une suite de la présence réelle. Ce n'est donc point dans la croyance des Monophysites que le dogme de la transsubstantiation a pris naissance, comme le prétend M. de la Croze.

Les Jacobites élisent leur patriarche, qui, après son élection, obtient des princes dans l'empire desquels il se trouve un diplôme qui le confirme dans l'exercice de sa dignité et qui oblige tous les Jacobites à lui obéir[1].

Il s'est élevé de temps en temps des schismes parmi les Jacobites, souvent sur l'élection des patriarches, quelquefois sur la liturgie : le plus considérable est celui qui a divisé le patriarche d'Alexandrie de celui d'Antioche. La cause de ce schisme fut que

[1] Asseman, Bibl. or., t. 2. Dissert. de Monophysit., art. 8.

[redacted]

dans l'Église d'Antioche on mêlait de l'huile et du sel dans le pain de l'eucharistie : on trouve dans les liturgies orientales de M. Renaudot et dans M. Asseman les rites des Jacobites.

Il y a parmi les Jacobites beaucoup de moines : les uns sont réunis, les autres vivent séparés dans des cellules et dans des déserts, ou habitent sur des colonnes, d'où ils sont appelés stylites ; les supérieurs de tous ces monastères sont soumis aux évêques.

Les gouverneurs des provinces ne donnent pas gratuitement le diplôme des patriarches, et leur avarice rend les dépositions des patriarches très-fréquentes [1].

Les Jacobites ont beaucoup de jeûnes, et les jeûnes chez eux sont très-rigoureux : ils ont le carême, le jeûne de la Vierge, le jeûne des Apôtres, le jeûne de Noël, le jeûne des Ninivites, et ces jeûnes durent chacun plusieurs semaines ; de plus, ils jeûnent toute l'année le mercredi et le vendredi.

Pendant tout le carême aucun Jacobite ne peut ni boire de vin, ni manger de poisson, ni se servir d'huile ; l'infraction de ces lois est punie de l'excommunication ; il n'est permis de manger ni lait, ni œufs, les vendredis et les mercredis.

Ils font consister presque toute la perfection de l'Évangile dans l'austérité de ces jeûnes, qu'ils poussent à des excès incroyables : on en a vu qui, pendant beaucoup d'années, ne vivaient durant tout le carême que de feuilles d'olivier [2].

Les hommes qui se dévouent à ces austérités et qui ont des mœurs si pures mourraient plutôt que de recevoir le concile de Chalcédoine, et n'ont cependant point une foi différente de celle que ce concile propose.

Les Jacobites ont donné de grands hommes, des historiens, des philosophes, des théologiens. Les plus éclairés ont été les plus disposés à la réunion avec l'Église romaine : communément ils se sont beaucoup moins occupés à s'éclairer qu'à inventer des pratiques de dévotion et à trouver dans ces pratiques des allusions pieuses ou des sens cachés, comme on le voit par ce que M. Asseman nous a donné de leurs ouvrages [3].

La secte des Jacobites n'a point été aussi florissante et aussi étendue que celle des Nestoriens ; il y a eu des rois nestoriens,

[1] Asseman, ibid.
[2] La Croze, Christ. d'Éthiopie.
[3] Asseman, Bibl. orient., t. 2.

et il n'y a point eu de rois jacobites : on croit que cette secte ne compte pas aujourd'hui plus de cinquante familles [1].

Quelques auteurs, tels que Jacques de Vitri et Willebrand, appellent Jacobins les personnes de la secte que nous venons de décrire [2].

Outre les auteurs que nous avons cités sur les Jacobites, on peut consulter M. Simon et les auteurs que nous avons cités à l'article COPHTES [3].

JANSÉNISME, système erroné de Jansénius. *Voyez* l'article suivant.

JANSÉNIUS (Cornélius), évêque d'Ypres.

Notice sur sa vie.

Ce prélat, dont on a tant parlé après sa mort à cause des erreurs qu'il avait répandues dans quelques-uns de ses ouvrages, spécialement dans le livre intitulé *Augustinus*, vint au monde le 28 octobre 1585, à Accoy, village du comté de Leerdam, en Hollande. Ses parens, *Jean Othe* et *Lyntje Gisbert*, artisans peu fortunés, mais gens de bien et surtout recommandables par leur attachement à la religion catholique, apercevant en lui, dès son enfance, une grande envie de s'instruire, des dispositions pour l'étude, et espérant de le voir entrer un jour dans l'état ecclésiastique, l'envoyèrent à Leerdam, où il apprit les élémens de la grammaire, ensuite à Utrecht, où il fit ses humanités, de là à Louvain, où, aidé des secours que lui fournissait un jeune homme fort riche, il étudia d'abord en rhétorique chez les Jésuites, puis en philosophie dans un autre collége. Ce fut dans ce dernier cours qu'il montra une aptitude singulière pour les sciences abstraites : il y brilla tellement qu'à la fin il emporta le premier rang entre les maîtres ès arts de sa promotion.

Ce succès lui valut une place dans le collége Adrien. Jacques Janson, qui en était principal, ayant remarqué dans cet élève des progrès distingués en théologie, de l'application et un grand désir de se signaler, s'attacha à lui et conduisit ses études avec un soin particulier. Ce fut là que Jansénius rencontra Duverger de

[1] Asseman, Bibl. orient., t. 2.

[2] Jacques de Vitri, Hist. de Jérusalem. Willebrand, Itinéraire de la Terre-Sainte.

[3] La croyance et les mœurs des nations du Levant, par Moni.

Hauranne, si connu dans la suite sous le nom d'abbé de Saint-Cyran, et qu'il se lia avec lui d'une amitié qui fut aussi étroite que constante. Pensées, sentimens, desseins, travail, erreurs, tout devint commun entre eux. Janson, leur maître, très-engoué des opinions de Baïus, quoique déjà condamnées deux fois par le saint Siége, les inspira à ces deux étudians [1]; et jamais, dit un historien, leçons ne furent reçues avec plus de docilité ni mieux gravées dans le cœur. On pourrait ajouter que jamais élèves ne montrèrent plus d'ardeur à soutenir et à répandre la doctrine de leur maître.

Cependant, la santé de Jansénius s'étant altérée à force d'application et de travail, on lui conseilla de changer d'air. Duverger le plaça d'abord à Paris, chez un conseiller au parlement, en qualité de précepteur, et quelques années après, il l'emmena à Bayonne, sa patrie, où Jansénius fut fait principal d'un collége nouvellement érigé dans cette ville. Là, ces deux intimes se livrèrent avec un zèle presque incroyable à l'étude des Pères, surtout de saint Augustin, dans l'intention et avec l'espérance d'y trouver des armes pour défendre d'une manière triomphante la doctrine que Janson leur avait donnée pour les vrais sentimens du docteur de la grâce. Il est aisé de s'imaginer combien une pareille disposition dut leur faire prendre facilement le change et les éloigner de la vérité. Aussi, ce fut là, et au milieu de ces lectures influencées par le préjugé, que Jansénius, secondé par son ami et vivement pressé par ses sollicitations, posa les fondemens du système qu'il développa dans son trop fameux *Augustinus*.

Après un séjour d'environ dix ans en France, Jansénius retourna à Louvain, où Janson, qui avait sur lui des vues particulières, comme nous le dirons bientôt, le reçut à bras ouverts et lui procura la principalité du collége de Sainte-Pulchérie, établissement qu'on venait de fonder à Louvain pour y élever des théologiens destinés à la défense de la foi. Les soins que lui im-

[1] Feller prétend que ce docteur soutint dans la suite des thèses publiques diamétralement opposées à ces erreurs. Ce serait une preuve de son retour à l'orthodoxie et à la soumission due à l'Église; mais ce retour a dû être tardif, car nous avons pour garans le père Duchesne, Hist. du Baïan.; Ducreux, Siècles chrétiens; Tournely, De gratiâ Christ.; d'Avrigny, Mémoires chronol. et dogmat.; Bergier, Dict. théolog., qui disent que ce fut on école que Jansénius puisa ses erreurs.

posait cette place n'absorbèrent pas tout son temps, il en employa une partie à cultiver la théologie, mais sans perdre de vue son cher *Augustinus*.

En 1619 il fut promu au doctorat, quoiqu'il n'eût pas complété les années d'études théologiques prescrites par les statuts de la faculté, mais par suite d'une dispense honorable que son professeur lui avait obtenue du gouverneur des Pays-Bas. Nous ne parlerons pas ici de deux voyages qu'il fit en Espagne de la part de l'Université, pour en soutenir les intérêts à la cour de Madrid contre les Jésuites, je veux dire pour empêcher que les leçons de philosophie et de théologie reçues chez ces Pères pussent servir à prendre les degrés de ces facultés. Cette mission eut tout le succès qu'on en espérait. Nous ne dirons rien, non plus, de ce qu'il fit à Salamanque pour gagner à son parti les docteurs de cette célèbre Université. Duchesne assure, d'après Jansénius lui-même et d'autres monumens, que l'Inquisition, informée de ses démarches, allait le faire arrêter s'il n'eût pris subitement la fuite [1].

Quoi qu'il en soit, il fut cependant nommé, en 1630, à une chaire royale d'Écriture sainte, et en 1636 à l'évêché d'Ypres. Il n'occupa pas long-temps ce siége, puisqu'il mourut de la peste le 6 mai 1638, âgé d'environ cinquante-trois ans.

On a de lui des *commentaires* sur quelques parties de l'Écriture sainte, estimés, et que Feller trouve pleins d'érudition et écrits avec netteté. Quelques auteurs prétendent que son *Mars gallicus*, diatribe virulente contre nos rois, fut surtout ce qui lui gagna les bonnes grâces de la cour d'Espagne et lui valut sa nomination à l'évêché d'Ypres. On a aussi ses lettres à Duverger de Hauranne, imprimées à Louvain, 1654, sous ce titre : *Naissance du Jansénisme découverte, ou Lettres de Jansénius à l'abbé de Saint-Cyran, depuis* 1617 *jusqu'en* 1635. Mais l'ouvrage de cet auteur qu'il entre dans le plan de ce Dictionnaire de faire particulièrement connaître à cause des erreurs qu'il contient et des grandes disputes qu'il a occasionées dans l'Église, c'est l'*Augustinus*.

Dessein de Jansénius dans ce livre, son travail à cet égard, ce qu'il pensait quelquefois lui-même, sa soumission au saint Siége.

Baïus, qui avait passé une partie de sa vie dans l'agitation et

[1] Hist. du Baïanisme, l. 4, p. 315 et suiv., édit. de Douai, in-4°.

les disputes, tantôt rétractant, tantôt renouvelant ses erreurs, avait répandu sa doctrine dans des écrits épars, sans ordre, sans liaison et sans suite. Jacques Janson, son élève et son disciple, sentit qu'un ouvrage où tous les points de cette doctrine seraient rassemblés, liés, et formeraient un système bien conduit, bien soutenu, la présenterait sous un tout autre jour, et y gagnerait plus sûrement des partisans. Mais n'ayant pas le loisir de bâtir lui-même un ouvrage de cette nature, lequel demandait, outre des talens rares, une étude profonde et un travail immense, il jeta les yeux sur Jansénius, son élève, et qui, comme nous l'avons dit, partageait ses sentimens. Janson ne pouvait s'adresser mieux. « Esprit subtil et pénétrant; talent d'embrasser un grand sujet, de » l'envisager dans tous ses rapports et d'en distinguer habile» ment toutes les parties, pour mettre chacune à sa place; con» naissance détaillée des opinions qu'il fallait établir et de celles » qu'il fallait combattre; habitude de méditer sur ces objets, » de les creuser, de les considérer dans leurs principes et dans » leurs conséquences les plus éloignées; application constante, » infatigable, qui savait aplanir ou surmonter toutes les difficultés; » netteté dans les idées, facilité dans le style; en un mot, la réu» nion de toutes les qualités nécessaires au succès[1] » d'un ouvrage difficile et de longue haleine : voilà ce que Janson rencontra dans Jansénius, et ce qui détermina son choix.

Jansénius se chargea volontiers de l'entreprise, et il s'y livra, pendant vingt ans, avec une ardeur qu'on a peine à concevoir. Si on l'en croit sur parole, afin de mieux en pénétrer les sentimens et la doctrine, il avait lu plus de dix fois toutes les œuvres du célèbre évêque d'Hippone, et environ trente fois ses traités contre les Pélagiens[2], merveille, si l'on peut parler ainsi, que firent sonner

[1] Siècles chrétiens, t. 9, p. 64 et suiv.

[2] Synopsis vitæ Jansen., à la tête de l'Augustinus. Il était de mode en ce temps-là, chez les novateurs, de se flatter d'avoir bien étudié les ouvrages du saint docteur de la grâce. Baïus disait les avoir lus neuf fois. Avant lui, Calvin se vantait d'en connaître parfaitement l'esprit et la doctrine. Les sectateurs de Luther avaient aussi dicté la leçon aux Jansénistes, en faisant honneur à leur maître d'avoir rendu, en quelque sorte, la vie à saint Augustin et en accusant les théologiens orthodoxes de ne pas connaître ce père, même de ne l'avoir pas lu.

Voyez Hist. du Baïan., l. 2. De hæresi jansenianâ, lib. 3, disp. 1, cap. 2.

bien haut ses défenseurs et ses disciples ; mais merveille qu'on croira difficilement, si l'on se rappelle les occupations divergentes et multipliées que durent lui donner les fonctions dont il se trouva continuellement chargé, ses différens voyages en Espagne et en France, le ministère de la parole qu'il exerçait fréquemment en chaire, ses études théologiques, les écrits qu'il composa sur divers objets et spécialement sur l'Écriture sainte, la lecture des autres Pères de l'Église, surtout de ceux qui ont vécu entre Origène et saint Augustin, dont il parlait si mal [1], la rédaction laborieuse et pleine de discussions du livre dont nous parlons ; les mouvemens qu'il se donna, de concert avec Duverger, pour ménager à ce livre un accueil favorable et de nombreux partisans, etc. Quoi qu'il en soit, il connaissait au moins aussi bien les productions ténébreuses des hérétiques du XVIe et du XVIIe siècle. C'est ce que démontrent les plagiats multipliés qu'on lui a reprochés d'y avoir faits. En effet, le P. Déchamps prouve, dans son excellent traité *De hæresi janseniana*, que ce fut dans ces sources empoisonnées que Jansénius puisa tout ce qu'il annonçait comme des découvertes jusqu'alors inconnues, la plus grande partie de ses assertions hétérodoxes, les preuves dont il les appuyait, les réponses qu'il faisait aux objections contraires à son système [2].

Dupin prétend que Jansénius *entreprit l'Augustinus pour défendre la doctrine des censures des facultés de théologie de Louvain et de Douai, contre les écrits des professeurs jésuites, et dans le dessein de combattre les sentimens des Scolastiques qu'il croyait opposés à ceux de saint Augustin sur la grâce et la prédestination* [3].

Nous ne nierons point ce fait, avoué par l'abbé de Morgues, et

[1] Il taxait ces Pères intermédiaires, surtout les Grecs, d'être infectés de Semi-Pélagianisme. Hist. du Baïan., l. 4.

[2] Rien de plus plaisant que ce que raconte ce Père, dans le chap. 2, l. 1, de ce traité. Un de ses amis, partisan distingué des opinions nouvelles et qui connaissait parfaitement l'Augustinus, étant arrivé chez lui, eut occasion d'y parcourir avec soin un ouvrage de Dumoulin sur la grâce et le libre arbitre ; il y trouva tant de rapports dans les sentimens, dans les expressions et de toute manière, qu'il soutint avec chaleur que cette production du ministre calviniste, imprimée vingt ans avant le livre de Jansénius, n'en était qu'un abrégé tout récemment mis au jour, et on ne put le dissuader qu'en lui mettant devant les yeux le titre qui se trouvait séparé de l'ouvrage.

[3] Hist. ecclésiast. du dix-septième siècle.

reconnu, en quelque sorte, par la faculté de théologie de Douai, du moins quant aux censures dont il s'agit, et cet aveu de notre part confirme plutôt qu'il n'infirme ce que nous avons avancé touchant le dessein du docteur de Louvain. Mais ce qui montre encore mieux le but de Jansénius de faire revivre le Baïanisme tout pur, c'est 1° un manuscrit de sa main, que l'on conservait à Louvain, et qui fut cité dans le procès de Pasquier Quesnel. Ce manuscrit, que Duchesne assure avoir lu en entier, commençait ainsi: *Ad excusandas apophases magistri nostri Michaelis*, c'est-à-dire, *pour excuser* ou défendre *les sentimens* ou les *propositions de notre maître Michel*[1]; 2° le titre qu'il avait d'abord donné à son livre : selon quelques écrivains, dit Tournely[2], il l'avait en premier lieu intitulé *Apologie de Baïus*; mais la crainte d'irriter le saint Siége et de s'attirer par cela seul une foule de contradicteurs et d'ennemis l'engagea à changer ce titre insolent en un autre guère plus modeste et beaucoup plus captieux, c'est celui qu'on lit aujourd'hui; 3° la doctrine qu'il enseigne dans l'*Augustinus*. Le théologien que nous venons de citer rapporte onze propositions de Baïus que Jansénius renouvelle : les unes regardent la liberté, d'autres la possibilité des commandemens de Dieu, quelques-unes les œuvres des infidèles, et dans le reste il traite de l'état de pure nature[3]. Mais Duchesne, dans le parallèle qu'il fait des erreurs de ces deux novateurs, démontre qu'il y a entre la doctrine de l'un et de l'autre une conformité si parfaite, qu'on peut dire que celle de l'évêque d'Ypres est comme la glose qui suit la lettre de la doctrine du chancelier de l'Université de Louvain.

Quoique notre théologien n'ignorât pas que ses sentimens avaient été condamnés d'avance, en grande partie, par Pie V et Grégoire XIII, il était néanmoins tellement affectionné à son entreprise, au rapport de Libert Fromont, un de ses meilleurs amis, qu'il se croyait né uniquement pour elle, et qu'il consentait de grand cœur à mourir aussitôt qu'il l'aurait achevée[4]. Cependant il chancelait ou craignait quelquefois. *Plus j'avance*, écrivait-il à Saint-Cyran, *plus l'affaire me donne de frayeur... Je n'ose dire ce que je pense touchant la prédestination et la grâce, de peur qu'avant*

[1] Hist. du Baïan., l. 4.
[2] De grat. Christ., t. 1, p. 325.
[3] Ibid., p. 331 et seq.
[4] Synops. vit. Jansen.

que tout ne soit prêt et meuri, il ne m'arrive ce qui est arrivé à d'autres, c'est-à-dire, d'être condamné... Il avoue que *si sa doctrine venait à être éventée, il passerait pour un homme en délire et un franc rêveur*... Il déclare qu'il *n'aspire plus à aucune dignité académique, par la crainte que, s'il lui arrivait de produire ses sentimens, il ne révoltât contre lui tout le monde*... Il prévoit que les découvertes qu'il a faites dans saint Augustin *causeront un grand étonnement*... Il *fera en sorte que son livre ne paraîtra qu'après sa mort, afin de ne point s'exposer à voir le reste de ses jours s'écouler dans l'agitation et le trouble*... Enfin, *jamais on ne pourra lui persuader que* l'Augustinus *soit un jour approuvé des juges* ; mais il finit par s'en consoler, *le pouvoir tramontain* étant, disait-il, *ce que j'estime la moindre chose* [1]. Ainsi parlait l'homme du monde qui cherchait la vérité avec le plus d'ardeur et de franchise , un des plus saints et un des plus savans prélats qu'ait eus l'Église, au dire du parti.

Jansénius tient quelquefois un autre langage dans son fameux ouvrage : rien de plus édifiant et de plus respectueux envers le saint Siége que la déclaration insérée dans le livre préliminaire, *cap*. 29, *n°* 2, et dans la conclusion de tout l'ouvrage [2]. Il renouvela sa soumission, dans son testament, une demi-heure avant sa mort. Déjà quelques jours auparavant il avait écrit en ces termes à Urbain VIII : « Je me trompe assurément, si la plupart de ceux » qui se sont appliqués à pénétrer les sentimens de saint Augus» tin ne se sont étrangement mépris eux-mêmes. Si je parle selon » la vérité ou si je me trompe dans mes conjectures , c'est ce que » fera connaître cette pierre , l'unique qui doive nous servir de » pierre de touche, contre laquelle se brise tout ce qui n'a qu'un » vain éclat sans avoir la solidité de la vérité. Quelle chaire con» sulterons-nous, sinon celle où la perfidie n'a point d'accès ? » A quel juge enfin nous en rapporterons-nous , sinon au lieute» nant de celui qui est la voie, la vérité et la vie, dont la conduite » met à couvert de l'erreur, Dieu ne permettant jamais qu'on se » trompe en suivant les pas de son vicaire en terre ?... Ainsi, tout » ce que j'ai pensé, dit ou écrit dans ce labyrinthe hérissé de dis» putes, pour découvrir les véritables sentimens de ce maître très» profond , et par ses écrits , et par les autres monumens de l'É-

[1] *Voyez* Hist. du Baïan., l. 4 ; et Tournely, De grat. Christ., t. 1, p.328 et seq.
[2] *Voyez* les mêmes.

[redacted]

» glise romaine, je l'apporte aux pieds de votre Sainteté, approuvant, » improuvant, rétractant, selon qu'il me sera prescrit par cette voix » de tonnerre qui sort de la nue du Siége apostolique[1]. »

Il serait difficile de concilier de si beaux sentimens envers le chef de l'Église avec ce que l'auteur écrivait à Saint-Cyran, et même avec ce qu'il dit quelque part dans son *Augustinus*[2], touchant la même autorité, si l'on ne savait, d'après une expérience constante, que les novateurs ont, au besoin, deux langages différens : un pour leurs intimes et leurs affidés, qui est la vraie pensée de leur cœur ; et un tout contraire pour le public, ou pour ceux qu'ils redoutent, et celui-ci n'est que l'expression de la politique et du déguisement. Mais puisque ce théologien est mort dans la communion catholique, et avec les sentimens, du moins à l'extérieur, d'un enfant de l'Église envers celui qui en est le chef visible, « on » doit croire, dit M. l'abbé Ducreux, que, s'il eût survécu à la » publication de son livre, il eût souscrit tout le premier aux dé- » cisions des souverains pontifes qui l'ont condamné dans la » suite[3].

Système de Jansénius, et liaison des propositions condamnées avec ce système.

Induit en erreur par cette maxime de saint Augustin : *Il est nécessaire que nous agissions conformément à ce qui nous plaît le plus*[4], maxime dont il avait mal saisi le sens, et que cependant il ne cesse d'apporter en preuve, l'évêque d'Ypres fonde toute sa doctrine sur la délectation relativement victorieuse, c'est-à-dire sur la délectation qui se trouve actuellement supérieure en degrés à celle qui y est opposée. Un savant nous donne une idée juste du système de ce prélat en le réduisant à ce point capital : « Que, » depuis la chute d'Adam, le plaisir est l'unique ressort qui re- » mue le cœur de l'homme; que ce plaisir est inévitable quand il » vient, et invincible quand il est venu. Si ce plaisir est céleste, » il porte à la vertu ; s'il est terrestre, il détermine au vice, et la » volonté se trouve nécessairement entraînée par celui des deux » qui est actuellement le plus fort. Ces deux délectations, dit

[1] Mém. chronol. et dogmat., t. 2, p. 80.
[2] Hist. du Baïan.
[3] Siècles chrét., t. 9.
[4] Secundùm id operemur necesse est, quod ampliùs nos delectat.

» l'auteur, sont comme les deux bassins d'une balance : l'un ne » peut monter sans que l'autre ne descende. Ainsi, l'homme fait » invinciblement, quoique volontairement, le bien ou le mal, selon qu'il est dominé par la grâce ou la cupidité [1]. » Voilà, dit le P. d'Avrigny, le fond de l'ouvrage de Jansénius : toutes les autres parties, spécialement les cinq propositions condamnées, qui renferment comme la quintessence de cet ouvrage, n'en sont que des suites et des corollaires.

Ainsi, la volonté de l'homme est enchaînée, soumise nécessairement à la délectation actuellement prépondérante, c'est-à-dire, à *celle qui se trouve*, dans le moment décisif de la détermination, supérieure en degrés à la délectation opposée. Dans le conflit des deux délectations, s'il y a entre l'une et l'autre un équilibre parfait, la volonté, dans cette hypothèse, ne peut rien ni pour la vertu, ni pour le vice. Si la délectation terrestre l'emporte sur la céleste d'un seul degré, l'homme fait alors nécessairement le mal ; et, le contraire arrivant, il embrasse nécessairement le parti de la vertu.

Ainsi, dans ce système, il n'y a point de grâce suffisante proprement dite, c'est-à-dire de grâce qui, sans se réduire à l'acte (parce que l'homme y résiste volontairement et de son propre choix), donne néanmoins tout ce qu'il faut médiatement ou im*médiatement pour pouvoir faire* le bien et résister à la concupiscence qui se fait actuellement sentir. Jansénius rejette expressément cette grâce [2], et elle ne peut, non plus, se concilier avec sa doctrine, comme on le verra dans le raisonnement qui suivra la deuxième proposition condamnée.

Ainsi, *quelques commandemens de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir, et qui font, à cet effet, des efforts, selon les forces présentes qu'ils ont ; et la grâce qui les leur rendrait possibles leur manque* [3], car ces justes pèchent quelque-

[1] *Voyez* d'Avrigny, Mém. chronol. et dogmat., t. 2, p. 76 et suiv. ; Feller, Dict. hist., au mot Jansénius ; Bergier, Dict. de théol., art. Jansénisme ; Tournely, Tract. de grat. Christ., t. 1, p. 472 et seq., etc.

[2] Hinc etiam claret, cur Augustinus omnem omninò gratiam purè sufficientem, sive ante fidem, sive etiam post fidem auferat. Lib. 4, De grat. Christ., cap. 10.

[3] Aliqua Dei præcepta, hominibus justis volentibus, et conantibus secundùm præsentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoquè illis gratia quâ possibilia fiant. Première proposition condamnée.

fois; donc alors la concupiscence est supérieure en degrés à la grâce; donc ils sont entraînés nécessairement au mal; donc ils n'ont pas la grâce nécessaire pour pouvoir faire le bien qui est commandé, et éviter le mal qui est défendu. Car la *petite grâce* qu'admet Jansénius ne donne point un pouvoir relatif, mais absolu, et qui n'a aucun rapport à la concupiscence actuellement sentie, à laquelle elle est inférieure : elle ne peut donc produire aucun effet.

Ainsi, *dans l'état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure*[1]. Car, résister à la grâce, c'est la priver de l'effet qu'elle peut avoir dans les circonstances où elle est donnée : or, ou cette grâce est supérieure à la concupiscence qui se fait actuellement sentir, ou elle y est égale, ou même inférieure : dans la première supposition, elle produit nécessairement son effet, on n'y résiste donc pas, on ne peut même y résister ; dans les deux autres suppositions, elle est rendue nulle et comme paralysée par la concupiscence, qui, ou la retient en équilibre, ou l'emporte sur elle, et alors elle ne peut avoir d'effet; donc on ne la prive point encore de l'effet qu'elle peut avoir dans la circonstance ; donc on n'y résiste pas non plus.

Ainsi, *pour mériter et démériter dans l'état de nature tombée, il n'est pas nécessaire que l'homme ait une liberté exempte de nécessité; mais il suffit qu'il ait une liberté exempte de coaction ou de contrainte*[2]. Ceci est évident : suivant le système, l'homme est nécessairement entraîné par la délectation qui domine, c'est-à-dire qui se trouve supérieure en degrés sur la délectation opposée; il n'a donc pas une liberté de nécessité. Cependant il mérite ou démérite véritablement en cette vie, puisqu'il sera récompensé ou puni dans la vie future, ainsi que la foi nous l'apprend, et que l'auteur l'admet lui-même; donc, pour mériter et démériter, il suffit d'avoir une liberté exempte de contrainte.

Ainsi, supposé, ce qui n'est pas, que les *Semi-Pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure prévenante pour chaque action en particulier, même pour le commencement de la foi, ils étaient*

[1] Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, nunquàm resistitur. Deuxième proposition condamnée.

[2] Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione. Troisième proposition condamnée.

hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté de l'homme pût y résister ou y obéir [1]. En effet, quiconque nie la grâce efficace par elle-même entendue à la manière de Jansénius, et nécessaire pour opérer réellement le bien, est hérétique, suivant cet auteur. Or, les Semi-Pélagiens, qui enseignaient qu'on pouvait résister à la grâce prévenante, nécessaire pour chaque bonne œuvre en particulier, niaient par-là même la grâce efficace de Jansénius; ils étaient donc hérétiques, selon lui.

Ainsi, *c'est une erreur semi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est mort, ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes* [2]. Car Jansénius n'admettant pas la grâce suffisante proprement dite, mais seulement ou une grâce efficace qui consiste dans la délectation céleste, supérieure en degrés, ou une petite grâce qui ne peut opérer aucun effet, il suit de là que ceux qui se perdent n'ont pas eu les secours suffisans pour pouvoir faire leur salut, et que par conséquent Jésus-Christ n'est pas véritablement mort et n'a pas répandu son sang pour leur obtenir ces mêmes secours.

De la liaison qui se trouve entre les cinq propositions que nous venons de rapporter, avec la délectation relativement victorieuse, qui est la base du système de l'évêque d'Ypres, il résulte clairement que ces mêmes propositions sont de ce prélat, et qu'elles se trouvent véritablement dans le livre qui renferme son système. Il serait aisé de montrer qu'elles sont toutes en effet dans l'*Augustinus*, ou quant à la lettre même, ou du moins quant au sens; mais après ce qui a été défini sur ce point par le jugement du saint Siége, qui est devenu celui de l'Église entière, qu'est-il besoin de preuve ultérieure? Nous renvoyons donc nos lecteurs aux théologiens qui traitent de ces matières; à Tournely, à Bailly, etc., etc., qui rapportent les textes même de Jansénius à cet égard.

[1] Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant hæretici, quòd vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare. Quatrième proposition condamnée.

[2] Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omninò hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse. Cinquième proposition condamnée.

[redacted]

Condamnation des cinq propositions; sens dans lequel elles ont été condamnées; ce qu'on est obligé de croire en conséquence; vérités établies par les bulles sur cet objet.

Les cinq propositions ont été censurées ainsi qu'il suit :

La Ire, comme téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème [1] et hérétique ;

La IIe, comme hérétique;

La IIIe, comme hérétique ;

La IVe, comme fausse et hérétique;

La Ve, comme fausse, téméraire, scandaleuse ; et étant entendue en ce sens, que *Jésus-Christ soit mort pour le salut seulement des prédestinés* [2], impie, blasphématoire, injurieuse, dérogeant à la bonté de Dieu, et hérétique [3].

Ces propositions ont été condamnées comme étant la doctrine de l'évêque d'Ypres [4], comme extraites de son livre intitulé, *Augustinus*, dans le sens même de l'auteur [5], sens tel qu'elles le présentent naturellement, et que l'annoncent les expressions mêmes dans lesquelles elles sont conçues [6].

Il suit de là qu'il n'est pas permis de penser que ces propositions ne sont pas de Jansénius, et qu'elles ont été condamnées dans un sens étranger, dans un sens contraire aux sentimens de ce

[1] M. Pluquet ayant traduit ces mots, *anathemate damnatam*, par ceux-ci, *digne d'anathème*, nous pensons qu'il s'est trompé, 1° parce que sa version ne rend pas l'expression latine de la bulle ; 2° parce que l'hérésie de la proposition avait été déjà proscrite par le concile de Trente.

[2] Jansénius enseigne (l. 3, De grat. Christ., c. 21) que saint Augustin n'admet point *que Jésus-Christ soit mort, ait répandu son sang et prié pour le salut éternel des infidèles qui meurent dans l'infidélité ou des justes qui ne persévèrent pas ;* et il ajoute que, suivant le même saint docteur, *Jésus-Christ n'a pas plus prié son Père pour leur délivrance éternelle que pour la délivrance du diable.*

[3] *Voyez* la bulle d'Innocent X, *Cùm occasione.*

[4] Bref d'Innocent X aux évêques de France, en date du 29 septembre 1654.

[5] Bulle d'Alexandre VII, du 15 octobre 1656, et formulaire du même pape.

[6] Bref d'Innocent XII, adressé aux évêques de Flandres, sous la date du 5 février 1694, et bulle de Clément XI, *Vineam Domini sabaoth.*

docteur, et qu'il a lui-même rejeté ; mais il faut croire de cœur et professer de bouche :

1° Que les cinq propositions dont il s'agit sont hérétiques.

2° Qu'elles sont dans l'*Augustinus* de Jansénius.

3° Qu'elles sont condamnées et hérétiques dans le sens qu'elles présentent, et dans le sens même de l'auteur, c'est-à-dire dans le sens que le livre tout entier offre naturellement.

4° Que le silence respectueux ne suffit pas pour rendre à l'Église la soumission qu'elle a droit d'exiger, et qu'elle exige en effet, à cet égard, de tous les fidèles.

Les vérités établies par les bulles doivent être opposées aux erreurs contenues dans les propositions condamnées. Ces vérités sont donc celles-ci :

I. « L'homme juste qui s'efforce d'accomplir les préceptes a, » dans le moment décisif de son action, la grâce qui les lui rend » *relativement possibles ;* c'est-à-dire l'homme juste qui s'efforce » d'observer la loi a un pouvoir vrai, réel, délié et dégagé pour » consentir à la grâce comme pour y résister ; il n'est point tenté » au-dessus de *ses forces présentes*, parce que Dieu l'aide, pour » me servir de l'expression de M. Bossuet [1], soit pour faire ce qu'il » peut déjà, soit pour demander la grâce de le pouvoir, soit pour » pratiquer les préceptes en eux-mêmes, ou, par une humble de- » mande, obtenir la grâce de le faire [2]. »

II. «Dans l'état de nature tombée, la grâce n'obtient pas toujours » l'effet pour lequel elle est donnée de Dieu, et qu'elle peut avoir » relativement à la concupiscence qui se fait présentement sentir [3].

III. « Pour mériter ou démériter, dans l'état de nature tom- » bée, il ne suffit pas que la volonté ne soit point forcée, mais » il faut qu'elle soit exempte de toute nécessité non-seulement » immuable et absolue, mais même relative ; c'est-à-dire, il est » nécessaire que la volonté puisse actuellement surmonter la » délectation opposée qui se fait sentir [4]. En conséquence, le vo- » lontaire, s'il est nécessité, n'est pas libre d'une liberté qui suf- » fise pour le mérite ou pour le démérite de la vie présente [5]. »

[1] Justif. de réflex. moral.
[2] M. de la Chambre, Réalité du Jansénisme démontrée.
[3] Bailly, Tract. de grat.
[4] Bailly, ibid.
[5] Tournely, De grat. ad usum seminar. In-12. Paris, 1738.

IV. Tout catholique doit tenir pour *faux* que les Semi-Pélagiens aient admis la nécessité de la grâce intérieure prévenante pour chaque action en particulier, et même pour le commencement de la foi; *il doit croire* que si ces mêmes hérétiques eussent admis de cette sorte cette grâce, ils n'eussent point été hérétiques en ce qu'ils eussent voulu qu'elle fût telle que la volonté humaine pût, dans la circonstance, y résister ou y obéir.

V. « Jésus-Christ a mérité, par sa mort, à d'autres qu'aux pré- » destinés, des grâces vraiment et relativement suffisantes pour » opérer leur salut, et ce n'est point une erreur semi-pélagienne » de dire qu'il est mort pour obtenir à tous les hommes des secours » suffisans relativement au salut [1]. »

Réflexions sur le système de Jansénius.

Ce système est si révoltant, qu'on s'étonnerait qu'il eût pu trouver des partisans et des défenseurs, surtout parmi des hommes érudits et distingués par des talens éminens, si l'on ne savait, d'après les leçons affligeantes que nous donne l'histoire, à quels excès l'esprit humain est capable de se porter dès qu'une fois il a fermé les yeux aux lumières sages de la droite raison et de la foi. Nous n'avons pas cru devoir réfuter, dans cet article, une doctrine si odieuse: les jugemens solennels et réitérés par lesquels le saint Siége l'a condamnée, et que l'Église entière a elle-même adoptés, jugemens qui se trouvent, ou rapportés, ou cités dans ce Dictionnaire [2], doivent suffire pour en inspirer de l'horreur à tout véritable fidèle, et pour fixer irrévocablement sa croyance à cet égard. Si quelques-uns de nos lecteurs désirent s'instruire à fond sur cette matière, les secours ne manquent pas: ils pourront consulter une foule d'écrivains orthodoxes qui se sont élevés avec force contre cette hydre, depuis sa naissance jusqu'à nos jours [3]. D'ail-

[1] Bailly, De grat.

[2] *Voyez* ci-dessus, et l'article BAÏANISME.

[3] Nous conseillons, entre autres bons ouvrages, le livre intitulé : *De hæresi janseniana*, par le P. Déchamps, auquel les Jansénistes n'ont pas entrepris de répondre ; le Traité de la grâce, de Tournely, soit celui que nous avons dernièrement cité, et qui est en un seul volume in-12, soit celui qu'il dictait en Sorbonne, lequel forme deux volumes in-8 ; le Dictionnaire de théologie de M. Bergier, dont il faut lire un grand nombre d'articles ; l'ouvrage de M. de la Chambre, cité plus haut dans une note; Recueil historique des bulles.... concernant les erreurs de

leurs, quel est l'homme de bon sens, qui, pour peu qu'il veuille réfléchir, ne voit pas, dans ce désastreux système, le renversement le plus complet de toute l'espérance chrétienne, de toute morale raisonnable, de toute liberté dans l'homme, de toute justice dans Dieu?

En effet, si l'homme suit nécessairement l'attrait de la délectation qui domine ; s'il fait invinciblement le bien ou le mal, suivant que cette délectation vient du ciel ou de la terre ; si, au moment décisif de l'action, il ne peut point choisir entre les deux partis qui se présentent, où est sa liberté ? Consistera-t-elle en ce qu'il agit volontairement, avec inclination, sans répugnance et sans y être forcé par un principe extérieur ? Cette liberté de Jansénius mérite-t-elle, dans le cas dont il s'agit, le nom de liberté ? Est-ce là l'idée que nous en donnent l'Écriture, notre sens intime, la raison elle-même? Eh ! s'il en est ainsi, en quoi l'homme est-il en ce point élevé au-dessus de la brute? S'il ne peut vraiment choisir entre le bien et le mal qu'il se sent pressé de faire ou de laisser, où est son mérite, quand il opère l'un? son démérite, quand il se précipite dans l'autre ? A quoi bon des préceptes, des avertissemens, des menaces ? Et, dans cette horrible hypothèse, le ciel est-il une récompense? les supplices de l'enfer sont-ils justes? Quoi ! Dieu punirait à jamais un mal inévitable, la transgression, ou plutôt *le défaut d'observation* d'un commandement impossible à accomplir, au moment même où l'on y a manqué? Quelle idée on nous donne de Dieu ! Serait-il notre père ? Pourrions-nous l'aimer, espérer en sa miséricorde, nous confier en sa bonté?

Un système si affreux ouvre une large porte au désespoir, au libertinage le plus effréné ; il attaque le souverain Être jusque dans ses attributs ; il détruit les principes de la morale ; il tend à renverser la religion par ses fondemens ; il fait de l'homme une machine, il suffit donc de l'avoir montré en lui-même et dans les conséquences qui en découlent pour l'avoir réfuté : c'est un monstre qui se déchire et se dévore de ses propres dents.

ICONOCLASTES, c'est-à-dire, briseurs d'images. Léon Isaurien fut le chef de cette secte, dont nous allons exposer l'origine et le progrès, et que nous réfuterons ensuite.

ces deux derniers siècles.... depuis le concile de Trente jusqu'à notre temps, etc., etc., etc.

De l'origine des Iconoclastes.

Depuis Constantin-le-Grand, presque tous les empereurs avaient pris part aux querelles qui s'étaient élevées parmi les chrétiens, les uns par politique, les autres gagnés par leurs officiers et par leurs eunuques : on les avait presque toujours vus, décidés par leurs ministres ou par leurs favoris, soutenir la vérité ou protéger l'erreur.

La part qu'ils avaient prise aux disputes de religion, les éloges qu'ils recevaient du parti qu'ils favorisaient leur avaient inspiré du goût pour ces sortes d'occupations. Les courtisans qui voulaient les déterminer en faveur d'un parti, leur représentaient qu'il était beau d'interposer leur autorité dans les querelles de religion, et traitaient les querelles des théologiens comme des affaires de la plus grande importance et propres à éterniser la gloire des empereurs ; en sorte qu'il était heureux pour un empereur d'avoir pendant son règne quelque hérésie ou quelque dispute théologique qui fît du bruit.

Ainsi, après la condamnation d'Eutyches et lorsque tout commençait à être tranquille, Justinien ayant vu à Constantinople des moines revenus de Jérusalem, qui avaient extrait quelques propositions des ouvrages d'Origène et qui voulaient les faire condamner, l'empereur saisit cette occasion pour juger des matières ecclésiastiques, donna un édit qui condamnait Origène, Théodoret et Ibas, et fit assembler un concile pour approuver son édit [1].

Philippicus ne fut pas plus tôt parvenu à l'empire, qu'il prit le parti des Monothélites, laissa ravager les terres de l'empire par les Bulgares, et fut déposé.

Anastase, qui était très-savant et que le peuple mit à la place de Philippicus, ne prit pas moins de part aux affaires ecclésiastiques, et fut chassé par Théodose.

Léon Isaurien, qu'Anastase avait fait général des troupes de l'empire, refusa de reconnaître Théodose, se fit proclamer empereur, et fit mourir Théodose.

Léon était natif d'Isaurie, d'une famille obscure, et avait servi comme simple soldat ; il fut couronné le 2 mars 716, et jura entre les mains du patriarche Germain de maintenir et de protéger la religion catholique.

[1] C'est la dispute connue sous le nom de la dispute des trois chapitres, qui fut terminée par le cinquième concile général.

Par son éducation, Léon était incapable de prendre part aux questions théologiques, et voulait cependant, comme ses prédécesseurs, qu'on dît qu'il avait protégé l'Église, fait des règlemens sur la religion, et conservé la foi.

Il avait eu de grandes liaisons avec les Juifs et avec les Sarrasins : ces deux sectes étaient ennemies des images, et Léon leur avait entendu parler de l'usage des images comme d'une idolâtrie ; il avait pu lui-même prendre une partie de leurs idées, plus faciles à saisir pour un soldat que les subtilités théologiques. Il crut se signaler en abolissant les images, et la dixième année de son règne il publia un édit par lequel il ordonnait d'abattre les images [1].

A la publication de l'édit, le peuple de Constantinople se révolta, et le patriarche s'opposa à son exécution ; mais Léon fit charger le peuple, les images furent détruites et le patriarche Germain fut déposé.

Léon envoya son édit à Rome, pour le faire exécuter : Grégoire II lui écrivit avec beaucoup de fermeté, et lui assura que les peuples ne rendaient point aux images un culte idolâtre ; il l'avertit que c'était aux évêques et non aux empereurs à juger des dogmes ecclésiastiques; que comme les évêques ne se mêlent point des affaires séculières, il faut aussi que les empereurs s'abstiennent des affaires ecclésiastiques [2].

Léon, irrité de la résistance de Grégoire, envoya des assassins à Rome pour le tuer ; mais le peuple découvrit les assassins et les fit mourir: toute l'Italie se souleva alors contre Léon, dont le gouvernement dur et tyrannique avait disposé les esprits à la révolte.

Ces troubles, pour une pratique qu'il n'appartenait point à Léon de condamner quand elle aurait été répréhensible, ne détournèrent point cet empereur du projet d'abolir les images ; il fut occupé le reste de sa vie à faire exécuter son édit, et ne put réussir en Italie.

Constantin Copronyme, fils de Léon, suivit le projet de son père, et, pour mieux établir la discipline qu'il voulait introduire, fit assembler un concile à Constantinople : plus de trois cents évêques y assistèrent [3].

Les évêques de ce concile reconnaissent les six premiers con-

[1] Cedrenus, Zonare, Constantin Manassès.

[2] Greg. 2, ep. 1. Conc., t. 7. Baron., ad an. 726, n. 28.

[3] Conc., t. 7. Conc. Const. 2, act. 6.

ciles, et prétendent que ceux qui autorisent le culte des images sapent l'autorité de ces conciles : ils prétendent que les images ne sont point de tradition venue de Jésus-Christ, des apôtres où des Grecs ; qu'on n'a point de prière dans l'Église pour sanctifier les images, et que ceux qui les honorent retombent dans le paganisme.

Des raisons ils passent aux autorités, et allèguent les passages de l'Écriture dans lesquels il est dit que Dieu est un esprit, et que ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité ; que Dieu n'a jamais été vu de personne, et qu'il a défendu à son peuple de faire des idoles taillées.

Enfin on s'appuie, dans ce concile, sur le suffrage des Pères ; mais les passages que l'on cite ne concluent rien contre l'usage des images tel que les catholiques l'admettent, ou sont falsifiés et tronqués.

Après ces raisons et ces autorités, le concile de Constantinople défend à tout le monde d'adorer et de mettre dans les églises ou dans les maisons particulières aucune image, à peine de déposition si c'est un prêtre ou un diacre, et d'excommunication si c'est un moine ou un laïque. Le concile veut qu'ils soient traités selon la rigueur des lois impériales, comme des adversaires des lois de Dieu et des ennemis des dogmes de leurs ancêtres.

Le concile de Constantinople fut rejeté par les Romains ; mais l'autorité de l'empereur le fit recevoir et exécuter dans une grande partie des églises d'Orient : on bannit, on exila, on condamna à mort ceux qui s'opposèrent au concile et à l'édit de l'empereur contre les images.

Comme les moines étaient les plus ardens défenseurs des images, il fit un édit portant défense à qui que ce fût d'embrasser la vie monastique ; la plupart des maisons religieuses furent confisquées dans la capitale, et les moines furent obligés de se marier, même de mener publiquement leurs fiancées par les rues [1].

Constantin mourut en 775, et Léon IV son fils lui succéda. Le nouvel empereur fut d'abord occupé par les guerres des Sarrasins et par des conspirations ; mais lorsqu'il fut paisible, il renouvela tous les édits de son père et de son grand-père contre les images, et fit punir avec la dernière sévérité ceux qui contrevenaient à ces édits. C'était une fureur que la haine de cet empereur contre

[1] Théophane, Cedren., ad. an. Const. 19, 28.

ceux qui honoraient les images : il ne voulut plus avoir de commerce avec l'impératrice, parce qu'il avait trouvé des images dans son cabinet ; il voulut savoir ceux de qui elle les avait reçues, et les fit périr dans les tourmens [1].

Léon mourut peu de temps après, et Constantin Porphyrogénète lui succéda ; mais comme il n'était âgé que de dix ans, sa mère Irène prit en main les rênes de l'empire. Irène, qui avait conservé de la dévotion pour les images, voulut rétablir leur culte ; elle écrivit au pape Adrien pour assembler un concile à Nicée ; le concile s'ouvrit l'an 787 ; il était composé de plus de deux cent cinquante évêques ou archevêques.

On y lut d'abord les lettres de l'empereur et de l'impératrice, qui déclarent qu'ils ont assemblé ce concile du consentement des patriarches ; qu'ils laissent une entière liberté aux évêques de dire leur sentiment.

Plusieurs des évêques qui avaient condamné le culte des images reconnurent leur faute et furent admis au concile. On fit voir dans ce concile que l'usage des images n'est point contraire à la religion, comme le concile de Constantinople l'avait prétendu, et qu'il pouvait être utile ; on le prouva par l'exemple des chérubins de l'arche, par des passages de saint Grégoire, de saint Basile et de saint Cyrille, qui supposent que les images étaient en usage dans l'Église du temps de ces Pères ; que par conséquent les Pères du concile de Constantinople avaient mal raisonné sur les passages de l'Écriture qui défendent de faire des idoles, lorsqu'ils en avaient conclu que c'était un crime de faire des images.

Le concile n'avait pas besoin de prouver autre chose, et les remarques de MM. Dupin et Basnage sur l'insuffisance des argumens des Pères du concile ne sont pas justes [2].

Le concile, après avoir prouvé que l'usage des images n'est point criminel, prouve que la tradition les autorise de temps immémorial, et que les chrétiens n'adoraient point les images comme ils adorent Dieu; mais qu'ils les embrassent, les saluent et leur rendent un culte, pour témoigner la vénération qu'ils ont pour les saints qu'elles représentent.

Les Pères du concile font voir ensuite que les passages dont le concile de Constantinople s'autorise n'attaquent que le culte ido-

[1] Théophane, ad. an. 4. Leonis, Cedren.
[2] Dupin, Controverses du huitième siècle. Basnage, Hist. ecclés.

[redacted]

lâtre, et non pas le culte que l'Église chrétienne rend aux images; ils font encore voir que les évêques du concile de Constantinople ont souvent falsifié les passages des Pères qu'ils citent.

Le concile déclara donc qu'on pouvait placer des croix et des images dans l'Église et dans les maisons, même dans les chemins: savoir, les images de Jésus-Christ et de la Vierge, celles des anges et des saints; qu'elles servent à renouveler leur mémoire et à faire naître le désir de les imiter; qu'on peut les baiser et les respecter, mais non pas les adorer de l'adoration véritable, qui n'est due qu'à Dieu seul; qu'on peut les embellir, parce que l'honneur qu'on leur rend passe à l'objet, et que ceux qui les respectent, respectent ce qu'elles représentent [1].

Le concile de Nicée ne fut pas également bien reçu partout: nous examinerons séparément comment il fut reçu en Occident.

Constantin, qui ne pardonnait pas à sa mère le mariage qu'elle lui avait fait faire avec une fille sans naissance, la dépouilla de toute l'autorité, et défendit d'obéir au concile de Nicée.

Nicéphore, qui succéda à Constantin et à Irène, était engagé dans les erreurs du Manichéisme, il était d'ailleurs occupé à se défendre contre les ennemis qui attaquaient l'empire; il négligea la dispute des images.

L'empereur Léon V, qui monta sur le trône après Nicéphore et après Michel, n'eut pas plus tôt fini la guerre avec les Bulgares et avec les Sarrasins, qu'il s'appliqua à abolir les images, et publia un édit pour les faire ôter des églises et pour défendre de leur rendre un culte.

Michel-le-Bègue, qui le détrôna, était natif d'Armorium, ville de Phrygie habitée principalement par des Juifs et par des chrétiens chassés de leur pays pour cause d'hérésie; il avait pris beaucoup de leurs opinions; il observait le sabbat des Juifs, il niait la résurrection des morts et admettait plusieurs autres erreurs condamnées par l'Église: il voulut faire examiner de nouveau la question des images, mais les troubles qui s'élevèrent dans l'empire l'empêchèrent d'exécuter son dessein [2].

Théophile, son fils, persécuta les défenseurs du culte des images; mais l'impératrice Théodora, qui gouverna l'empire après la mort de cet empereur, rappela tous les défenseurs du culte des

[1] Conc., t. 7.
[2] Cedren. in Michael.

images, et bannit les Iconoclastes; elle chassa de son siége Jean, patriarche de Constantinople, et mit à sa place Méthodius, moine très-zélé pour le culte des images : le second concile de Nicée, qui avait approuvé le culte des images, eut force de loi dans toute l'étendue de l'empire. Le parti des Iconoclastes fut entièrement détruit sous l'impératrice Théodora, après avoir subsisté 120 ans [1].

L'impératrice, après avoir anéanti ce parti, attaqua les Manichéens, qui s'étaient extrêmement multipliés. On trouvera, à l'article MANICHÉENS, quels moyens Théodora employa contre les Manichéens, et quels effets ces moyens produisirent.

De ce que l'on pensait dans l'Occident sur le culte des images, pendant les troubles de l'Orient.

L'usage des images s'était établi en Occident aussi bien qu'en Orient, mais on ne leur rendait point de culte.

Le P. Mabillon conjecture que la différence des Orientaux et des Frnçaais à cet égard venait de la différente manière dont on honorait les empereurs et les souverains en Orient et en Occident [2].

En Orient, et communément dans l'empire romain, on célébrait des fêtes en l'honneur des empereurs qui avaient bien mérité du peuple: le souvenir des vertus et des bienfaits des empereurs anima les peuples; la reconnaissance orna les statues, leur adressa des remercîmens et des éloges, les entoura d'illuminations : tels étaient les honneurs que l'on rendait tous les ans à la statue de Constantin-le-Grand, et que Julien reprochait aux chrétiens comme des actes d'idolâtrie [3].

Lors donc que l'usage des images fut établi dans l'Église d'Orient, il était naturel que les fidèles passassent de la contemplation des images à des sentimens de respect pour les objets qu'elles représentaient, et à des démonstrations extérieures de ces sentimens.

Dans l'Occident, où les arts étaient encore dans l'enfance, où les princes étaient des conquérans barbares et presque égaux à leurs soldats, on ne rendait point les mêmes honneurs aux chefs; ils n'avaient point de statues de leurs princes ou commandans;

[1] Cedren., Zonar., Glycas.
[2] Mabillon, Præf. in 4 sæc. Bened.
[3] Théodoret, Hist., l. 2, c. 34. Philostorg., l. 2, c. 18.

on ne leur rendait point les mêmes honneurs qu'en Orient : ces hommages étaient absolument inconnus dans les Gaules, et les images n'y étaient destinées qu'à apprendre au peuple les points les plus importans de la religion ; on n'y rendait de culte qu'à la croix [1].

Les évêques des Gaules trouvèrent fort mauvais que les Pères du concile de Nicée autorisassent un semblable culte pour les images.

Ils étaient surtout offensés du mot d'*adoration* que les Pères du concile de Nicée avaient employé pour désigner le culte qu'on rendait aux images : ce mot, employé dans l'Orient pour signifier un sentiment de soumission et de respect, n'était en usage dans les Gaules que pour exprimer l'hommage rendu à l'Être suprême.

On ne crut donc pas que le mot *adoration* fût susceptible d'un bon sens lorsqu'il s'agissait des images, et le concile de Francfort ne condamna le concile de Nicée que parce qu'on croyait en Occident que les Pères du concile de Nicée entendaient, par *adorer les images*, leur rendre un culte tel qu'on le rend à Dieu, comme on le voit par le second canon de ce concile, conçu en ces termes : « On a proposé la question du nouveau concile des Grecs, » tenu à Constantinople, pour l'adoration des images, dans lequel » il était écrit que quiconque ne voudrait pas rendre aux images » des saints le service ou l'adoration, *comme à la divine Trinité*, » serait jugé anathème. Nos très-saints Pères du concile, ne voulant en aucune manière de l'adoration ou servitude, ont condamné ce concile d'un commun consentement [2]. »

On ne trouve point dans les actes du concile de Nicée qu'il ait ordonné d'adorer les images des saints *comme la Trinité* ; ces paroles paraissent donc avoir été ajoutées, en forme d'explication, par le concile de Francfort, pour faire voir qu'il ne condamnait

[1] Ainsi, lorsque le pape Adrien envoya les décrets du second concile de Nicée en France, les évêques furent choqués des honneurs qu'on rendait en Orient aux statues des empereurs ; ils trouvaient mauvais que Constantin et Irène, dans leur lettre pour la convocation du concile de Nicée, eussent pris des titres aussi fastueux que ceux qu'ils se donnaient ; ils reprirent cette expression de la lettre de Constantin et d'Irène, *par celui qui règne avec nous*, ils trouvèrent que c'était une témérité insupportable à des princes que de comparer leur règne à celui de Dieu. Lib. Carolini, préface. Dupin, Bibliot., t. 7, p. 472.

[2] Sirmond, Concil. Galliæ, t. 2.

le culte des images, approuvé par le concile de Nicée, qu'autant que les Pères de ce concile entendaient par le mot *adoration* un culte de latrie, tel qu'on le rend à Dieu.

Le concile de Francfort ne regardait donc pas comme une idolâtrie de rendre aux images un culte différent du culte de latrie : on ne voit point que les évêques des Gaules aient regardé comme des idolâtres les évêques d'Italie et d'Orient qui honoraient les images.

En effet, lorsque la question des images fut apportée dans les Gaules, on se divisa : les uns prétendirent qu'il ne fallait leur rendre aucune espèce de culte, et les autres étaient d'avis qu'on leur en rendît un[1].

Les Pères du concile de Francfort avaient d'ailleurs des raisons particulières de s'opposer au culte des images, qui leur paraissait nouveau : les Allemands, dont les évêques assistèrent en grand nombre à ce concile, étaient nouvellement convertis à la foi par le ministère de saint Boniface, archevêque de Mayence, sous Pepin, père de Charlemagne. Les évêques allemands craignaient que ces néophytes ne retombassent dans l'idolâtrie à la vue des images auxquelles on rendrait un culte ; c'est pour cela qu'ils se contentèrent de les exhorter à ne point profaner les images, sans beaucoup les exhorter à les honorer.

Il est donc certain que la conduite des Pères du concile de Francfort n'a rien de contraire à l'esprit du concile de Nicée, et qu'ils ne condamnaient point comme un acte d'idolâtrie le culte que l'Église rend aux images.

Le concile de Francfort fut tenu l'an 794.

Dans le commencement du neuvième siècle, en 824, on tint en France, à Paris, une assemblée d'évêques, les plus habiles du royaume, qui décidèrent qu'il ne fallait pas défendre l'usage des images, mais qu'il ne fallait pas les honorer.

Cette décision du concile de Paris n'est pas une condamnation absolue du culte des images, comme il est aisé de le voir par les actes du concile : les Pères combattent le jugement du concile de Nicée, qui ordonne le culte des images, et ne prononcent nulle part que ce culte soit une idolâtrie, comme on le voit par les lettres dont les députés furent chargés pour le pape.

Le concile de Paris n'était donc point favorable aux Iconoclastes;

[1] Mabillon, Præf. in 4 sæc. Benedict.

il les condamna même, et ne refusa d'admettre le culte des images que comme on rejette un point de discipline, puisqu'ils ne se séparèrent point de la communion des églises qui rendaient un culte aux images.

Les évêques de France et d'Allemagne restèrent encore quelque temps dans cet usage; mais enfin le culte des images étant bien entendu partout, et l'idolâtrie n'étant plus à craindre, il s'établit généralement et dans assez peu de temps; car nous voyons, au commencement du neuvième siècle, Claude, évêque de Turin, condamné par les évêques pour avoir brisé les images et écrit contre leur culte, qui s'établit généralement dans les Gaules avant le dixième siècle. *Voyez* l'article Claude de Turin.

Les Vaudois, qui voulurent réformer l'Église au commencement du douzième siècle, les Albigeois et cette foule de fanatiques qui inondèrent la France, renouvelèrent les erreurs des Iconoclastes, et après eux Wiclef, Calvin et les autres réformés ont attaqué le culte des images et accusé l'Église romaine d'idolâtrie; tous leurs écrits polémiques sont pleins de ce reproche, et les hommes les plus distingués de la communion prétendue réformée se sont efforcés de le prouver [1].

Pour mettre le lecteur en état de juger si cette accusation est fondée, il ne faut que comparer ce que nous avons dit de l'origine et de la nature de l'idolâtrie avec la nature et l'origine du culte que l'Église romaine rend aux images.

Par ce que nous savons sur l'origine et les pratiques de l'idolâtrie, tout était sur la terre l'objet de l'adoration, excepté

[1] Dallæus, l. 4, De imaginibus. Spanheim, Exercitationes historicæ, de origine et progressu controv. Iconomachiæ sæculo 8°, opposita Maimburgio et Natal. Alexandro; 1685, in-4°. Forbesius, Instit., t. 2, l. 7. Basn., Hist. eccles., t. 2, l. 22, 23. Préservatif contre la réunion avec l'Église romaine, par Lenfant, t, 1, p. 3, lettre 1. De l'idolâtrie de l'Église romaine, in-12. Rival., Dissert. historiques, dissert. 4.

Ce sujet, qui a fait pour les Protestans un motif de schisme, M. de Beausobre prétendait qu'il fallait le traiter en badinant, le ridicule étant, selon lui, plus propre à décider cette question que le sérieux. C'est de ce principe qu'il est parti pour nous donner ces longues et ennuyeuses plaisanteries sur les fausses images de Jésus-Christ et sur la Vierge, reine de Pologne : l'ennui qu'elles causeront à quiconque entreprendra de les lire dispense d'y répondre. *Voyez* la Bibliot. germanique, t. 18.

le vrai Dieu. Les hommes, prosternés aux pieds des idoles, n'attendaient leur bonheur que des puissances chimériques qu'ils y croyaient attachées et qu'ils regardaient comme les vraies causes du bien et du mal : l'Être suprême, la source de tous les biens, ne s'offrait pas à leur esprit.

Voilà le crime de l'idolâtrie, elle anéantissait la Providence, elle empêchait l'homme de s'élever à Dieu : les hommes, infectés de l'idolâtrie, ne rapportaient pas à Dieu, comme à leur vraie cause, les biens dont il les comblait, et les malheurs destinés à rappeler l'homme à Dieu le conduisaient aux pieds des idoles ; ils ne regardaient pas Dieu comme leur dernière fin, ils la mettaient dans les plaisirs des sens.

L'idolâtrie empêchait donc l'homme de rendre à Dieu le culte qu'il lui doit et qu'il exige ; elle corrompait d'ailleurs la morale, parce qu'elle attribuait tous les vices et tous les crimes à ces êtres surnaturels qu'elle proposait à l'hommage et au respect des hommes. Voyons l'origine et la nature du culte des images dans l'Église catholique.

De l'origine et de la nature du culte que l'Église romaine rend aux images.

Au milieu de la corruption qui régnait sur la terre, Dieu se *choisit un peuple qui lui rendît un culte légitime. Tandis que* les nations étaient ensevelies dans les ténèbres de l'idolâtrie, les Juifs connaissaient que l'univers avait pour cause une intelligence toute-puissante et souverainement sage ; ils n'adoraient que cette intelligence, et le culte des idoles était chez eux le plus grand des crimes.

La religion chrétienne éleva davantage l'esprit humain ; elle enseigna une morale sublime ; elle changea toutes les idées et toutes les vues des hommes; elle leur apprit avec infiniment plus de clarté et d'étendue qu'une intelligence infiniment sage et toute-puissante avait créé le monde, et qu'elle destinait l'homme à un bonheur éternel ; elle apprit que tout arrivait par la volonté de cette intelligence, qu'un cheveu ne tombait pas de la tête sans son ordre, et qu'elle avait dirigé à une fin tous les évènemens ; elle démontra l'inutilité, l'extravagance et l'impiété de l'idolâtrie ; elle apprit à toute la terre qu'il fallait adorer Dieu en esprit et en vérité ; c'est pourquoi les païens traitaient les premiers

[redacted]

chrétiens comme des hommes sans religion et comme des athées.

Cependant il est certain que, dès le temps des apôtres, les chrétiens avaient un culte visible et des lieux où ils s'assemblaient pour prier et pour offrir l'eucharistie [1].

Les Pères des trois premiers siècles nous parlent des lieux où les chrétiens s'assemblaient, de leurs évêques, de leurs diacres, de leurs églises [2].

Ainsi, lorsque Origène, Lactance, Minutius Félix, Arnobe, ont dit que les chrétiens n'avaient point d'autels, ils ont voulu dire qu'ils n'avaient point d'autels ornés d'idoles comme ceux des Païens, ni d'autels sur lesquels ils offrissent des sacrifices sanglans, comme les Gentils et à la manière des Juifs.

L'ancienne Église n'avait ni images, ni reliques sur les autels, dans l'institution du christianisme; au moins nous n'en avons point de preuves authentiques, et le silence des Païens et des Juifs, lorsque les chrétiens leur reprochent l'absurdité des idoles, autorise à croire qu'en effet les premiers chrétiens n'avaient point d'images.

Elles ne sont point en effet essentielles à la religion, et, dans un temps où tout était encore plein d'idoles, les premiers pasteurs ne voulaient pas exposer la foi des nouveaux convertis en leur mettant sous les yeux des images et en leur rendant un culte; peut-être craignaient-ils que les défenseurs du paganisme ne publiassent que le christianisme n'était qu'une idolâtrie différente, et qu'ils ne le persuadassent au peuple ignorant et qu'il était aisé de tromper dans un temps où la religion chrétienne n'était pas encore assez connue pour que les calomnies des Païens à cet égard ne fussent pas reçues favorablement, si les chrétiens avaient eu des images dans les lieux où ils s'assemblaient pour prier et pour offrir l'eucharistie.

C'était donc une conduite pleine de sagesse que de ne pas admettre les images dans les temples des chrétiens pendant les premiers siècles.

[1] Act., c. 2, v. 42, 46; c. 20, v. 7.

[2] Ignat., Ep. ad Magnes., ad Philadelph. Clem. Alex. Tert., De idol., c. 7; adversùs Valent., c. 2. De coron. milit., c. 3. Cypr., De oper. et eleemosyn., p. 203. Ep. 54 ad Cornel. Arnob., l. 4, p. 152. *Voyez* les preuves de tout ceci plus détaillées dans Bingham, Antiquitates ecclesiasticæ, l. 8; dans Tillemont, Hist. des empereurs, t. 5, art. 6.

La religion chrétienne fit de grands progrès ; ses dogmes furent annoncés et connus ; les Pères et les pasteurs apprirent aux chrétiens et à toute la terre que tout était soumis aux décrets de l'Être suprême ; que les hommes ne sont rien par eux-mêmes, qu'ils n'ont rien qu'ils n'aient reçu et dont ils puissent se glorifier.

On ne craignit plus alors que les chrétiens tombassent dans l'idolâtrie, qu'ils pussent croire que les génies gouvernaient le monde et qu'on pût penser que ces génies étaient attachés à la toile sur laquelle on avait tracé des figures.

Alors on admit dans les églises des images destinées à représenter les combats des martyrs et les histoires sacrées, pour instruire les simples ; ces images étaient comme les livres où tous les chrétiens pouvaient lire l'histoire du christianisme, et les images n'eurent point d'abord d'autre usage dans les églises.

Les fidèles, touchés des objets que les images représentaient, témoignèrent, par des signes extérieurs, l'estime qu'ils avaient pour ceux qui étaient représentés dans les images.

Ces marques de respect ne furent pas généralement approuvées ; il y eut des évêques qui regardèrent alors les images comme des germes de superstition ; d'autres les estimèrent utiles pour l'instruction des fidèles, et il y en avait qui regardaient les hommages rendus aux images comme des effets d'une piété louable, pourvu qu'ils se rapportassent aux originaux et aux saints.

L'usage des images ne fut donc pas établi d'abord dans toutes les églises ; il fut permis ou défendu, selon que les évêques, pour des raisons particulières, le crurent utile ou dangereux par rapport aux dispositions de ceux qui honoraient les images.

On voit, par le neuvième hymne de Prudence et par les sermons de saint Grégoire de Nysse, par saint Basile et par tous les Pères cités dans le second concile de Nicée, que les images étaient en usage dans l'Orient dès le quatrième siècle[1].

Il est donc certain que l'usage des images et leur culte était assez général dans l'Église au quatrième siècle, et qu'il n'était point regardé comme une idolâtrie ; que ceux qui le défendaient ne condamnaient point ceux qui l'autorisaient.

Ce culte d'ailleurs n'était point contraire à la loi qui défend d'adorer autre chose que Dieu ; car il n'est pas contraire à la

[1] Bingham, Antiquit. eccles., l. 8. c. 8.

raison ou à la piété d'honorer la représentation d'un homme vertueux et respectable, et l'on ne craignait pas que les chrétiens auxquels on permettait d'honorer les images leur rendissent un culte idolâtre ; on leur apprenait que ces saints n'étaient rien par eux-mêmes, qu'ils n'avaient été vertueux que par la grâce de Dieu, que c'était à Dieu que se terminait l'honneur qu'on leur rendait.

L'Église n'enseignait pas que les esprits bienheureux fussent attachés aux images, comme les Païens le croyaient des génies ; elle apprenait que les saints représentés dans les images devaient à Dieu leurs vertus et leurs mérites ; que Dieu était la cause et le principe des vertus que nous honorons dans les saints.

Le culte que les fidèles instruits rendaient aux images n'était donc point un culte idolâtre, et les églises qui défendaient le culte des images n'ont point reproché à celles qui les honoraient d'être tombées dans l'idolâtrie.

La permission du culte des images dépendait du degré de lumière que les pasteurs voyaient dans les fidèles et de la connaissance que ces pasteurs avaient de leurs dispositions particulières.

Ainsi Sérénus, évêque de Marseille, brisa les images de son église parce qu'il avait remarqué que le peuple les adorait, et le pape saint Grégoire loue son zèle, mais il blâme son action parce qu'elle avait scandalisé le peuple et qu'elle ôtait aux simples un moyen d'instruction très-utile et très-ancien : c'était ainsi que parlait saint Grégoire à la fin du sixième siècle.

Lors donc que les peuples furent bien instruits sur la nature du culte que l'Église autorisait par rapport aux images, ce culte se répandit et s'établit dans presque toute l'Église, depuis le second concile de Nicée.

Le culte que l'Église catholique rend aux images n'est donc pas un culte idolâtre. La décision du concile de Trente et le soin qu'il prit pour corriger les abus qui auraient pu se glisser dans ce culte, le prouvent évidemment : pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur l'histoire même du concile de Trente, par Fra Paolo, et sur les notes du P. le Courayer[1].

Ce culte une fois établi, c'est une grande témérité à un particulier, ou même à quelques églises particulières, de ne vouloir pas suivre cet usage et de condamner ceux qui honorent les

[1] Édition de Londres, t. 2, p. 633, 647, note 2.

images. Les prétendus réformés n'étaient donc point autorisés à se séparer de l'Église romaine parce qu'elle approuvait le culte des images, puisqu'elle n'approuvait point un culte idolâtre : c'est pour cela que les théologiens de Saumur ne rejettent le culte des images admis par les catholiques que parce que Dieu défend de faire aucune image taillée, et qu'ils prétendent que ce prétexte a lieu pour les chrétiens comme pour les Juifs.

Mais il est clair que ces théologiens donnent trop d'étendue à la défense que Dieu fit aux Juifs ; il est clair que la défense faite aux Juifs ne défend que le culte idolâtre et non point absolument le culte des images : les chérubins placés sur l'arche, le serpent d'airain, prouvent que tout usage des images n'est pas interdit par cette loi. Pour faire à l'Église catholique un crime du culte qu'elle rend aux images, il faut faire voir qu'il est contraire à la religion, à la piété ou à la foi, c'est ce qu'on ne peut prouver : c'est pour cela que l'Église anglicane, les Luthériens et des Calvinistes célèbres ne condamnent l'usage des images que comme dangereux pour les simples [1].

Mais, dit M. Rival, lorsqu'une chose n'est pas nécessaire, ni de nécessité de principe divin, ni de nécessité de nature, et qu'elle est d'ailleurs sujette à des abus dangereux, comme l'usage et le culte des images, le bon sens ne veut-il pas qu'on la supprime [2] ?

Je réponds, 1° que ce n'est point à un particulier à entreprendre de faire cette suppression, quand elle serait raisonnable ; que c'est à l'Église, ou qu'il faut abolir dans l'Église toute notion de hiérarchie et de subordination ; que par conséquent les Vaudois et les Calvinistes sont inexcusables de s'être séparés de l'Église à cause du culte des images.

Je réponds, 2° que l'abus du culte des images est facile à prévenir, et qu'il n'est pas difficile de faire connaître aux simples fidèles quelle est la nature du culte que l'Église autorise par rapport aux images.

Je réponds, 3° que la suppression du culte des images ne ramènerait pas les Protestans à l'Église, comme M. Rival l'insinue :

[1] Histoire du vieux et du nouveau Testament, par M. Basnage ; Amsterdam, in-fol. Dissertations historiques, par Pierre Rival, dissert. 4, p. 277.

[2] Rival, ibid., p. 237.

[redacted]

les ministres savent bien que les abus dans lesquels on tombe, par rapport aux images, sont faciles à prévenir, et ce n'est pas ce qui empêche la réunion.

En effet, les Protestans sont si bien instruits sur les abus du culte des images, qu'il n'y a point à craindre que jamais ils y tombent, et d'ailleurs l'Église condamne aussi bien qu'eux ces abus : le culte des images ne doit donc pas faire un obstacle à leur réunion à l'Église romaine.

On peut voir, sur le culte des images, *Peresius, De traditionibus*, part. 3; *Lindanus Panopl.*, l. 3, c. 23; *Alanus Copus contrà Magdeburgenses*, dial. 4 et 5; *Bellarm. Natal. Alex. in sæc.* 8, dissert. 6; *Hist. des conc. généraux.*

JÉROME DE PRAGUE, disciple de Jean Hus.

IMPECCABLES, branche d'Anabaptistes. *Voyez*, à l'article Anabaptistes, leurs différentes sectes.

INDIFFÉRENS, branche d'Anabaptistes. *Voyez* leur article.

JOACHIM, abbé de Flore, en Calabre, avait acquis une grande célébrité sur la fin du douzième siècle, sous Urbain III et sous ses successeurs.

Le livre des sentences de Pierre Lombard avait une grande réputation; mais quoiqu'il ait servi de modèle à tous les théologiens qui l'ont suivi, il n'était cependant pas approuvé généralement : l'abbé Joachim écrivit contre le livre des sentences; il attaqua entre autres la proposition dans laquelle Pierre Lombard dit qu'il y a *une chose immense, infinie, souverainement parfaite, qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit.*

L'abbé Joachim prétendait que cette chose souveraine dans laquelle Pierre Lombard réunissait les trois personnes de la Trinité était un être souverain et distingué des trois personnes, selon Pierre Lombard, et qu'ainsi il faudrait, selon les principes de ce théologien, admettre quatre dieux.

Pour éviter cette erreur, l'abbé Joachim reconnaissait que le Père, le Fils et le Saint-Esprit faisaient un seul être, non parce qu'ils existaient dans une substance commune, mais parce qu'ils étaient tellement unis de consentement et de volonté, qu'ils l'étaient aussi étroitement que s'ils n'eussent été qu'un seul être : c'est ainsi qu'on dit que plusieurs hommes font un seul peuple.

L'abbé Joachim prouvait son sentiment par les passages dans lesquels Jésus-Christ dit qu'il veut que ses disciples ne fassent qu'un, comme son Père et lui ne font qu'un; par le passage de

saint Jean, qui réduit l'unité de personne à l'unité de témoignage.

L'abbé Joachim était donc Trithéiste, et ne reconnaissait que de bouche que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne faisaient qu'une essence et une substance.

L'erreur de l'abbé Joachim fut condamnée dans le concile de Latran; mais on n'y fit pas mention de sa personne, parce qu'il avait soumis ses ouvrages au saint Siége [1].

L'erreur de l'abbé Joachim n'eut point de défenseurs, mais elle a été renouvelée par le docteur Sherlok.

Il s'était élevé depuis quelque temps des disputes en Angleterre sur la Trinité, et le Socinianisme y avait fait du progrès. Mais Sherlok prit la défense de la foi contre les Sociniens, et tâcha de faire voir qu'il n'y a point de contradiction dans le mystère de la Trinité; et comme toutes les difficultés des Sociniens sont appuyées sur ce que ce mystère suppose que plusieurs personnes subsistent dans une essence numériquement une, M. Sherlok recherche ce qui fait l'essence et l'unité numérique de la substance. Comme il distingue deux sortes de substances, il reconnaît deux sortes d'unités.

La substance matérielle est une par l'union ou par la juxtaposition de ses parties; mais la substance spirituelle n'ayant point de parties, elle a un autre principe d'unité.

L'unité dans les esprits créés, c'est-à-dire l'unité numérique, qui fait qu'un esprit est distingué de tous les autres esprits, n'est, selon lui, que la perception, la connaissance que chaque esprit a de lui-même, de ses pensées, de ses raisonnemens et de ses affections (ou la conscience).

Un esprit qui a seul connaissance de tout ce qui se passe en lui-même est dès lors distingué de tous les autres esprits, et les autres esprits, qui semblablement connaissent seuls les pensées, sont distingués de ce premier esprit.

Supposons maintenant, dit M. Sherlok, que trois esprits créés soient tellement unis que chacun des trois esprits connaisse aussi

[1] S. Th., Opuscul. 24. Mathieu Paris, ad an. 1179. Natal. Alex. in sæc. 13. D'Argentré, Collect. Jud., t. 1, p. 119. Il est hors de toute vraisemblance de prétendre, avec l'apologiste de l'abbé Joachim, que cette doctrine lui a été faussement imputée; l'apologiste n'en donne aucune preuve.

clairement les affections des deux autres que les siennes propres; il est sûr, dit M. Sherlok, que ces trois personnes seront une chose numériquement une, parce qu'elles ont entre elles le même principe d'unité qui se trouve dans chacune prise séparément et avant l'union.

C'est ainsi, selon ce théologien, qu'on doit expliquer la trinité; car Dieu (ou l'Esprit infini, et non pas un corps infiniment étendu) n'a pas une unité de parties, parce qu'il est sans parties.

Ainsi, les trois personnes de la Trinité se connaissent réciproquement toutes trois autant que chacune se connaît; les trois personnes ne font qu'une seule chose numériquement, ou plutôt l'unité numérique; c'est ainsi que les facultés de notre âme forment une substance numériquement une.

C'est par ce moyen que l'unité, qui dans les esprits créés n'est que morale, devient essentielle dans les trois personnes, qui sont aussi étroitement unies entre elles que l'homme est uni à lui-même, et non pas comme un homme est uni à un autre homme.

M. Sherlok confirme sa conjecture par les paroles de Jésus-Christ dans saint Jean : *Je suis dans mon Père, et mon Père est en moi;* car, dit-il, il faut prendre les paroles de Jésus-Christ dans leur sens propre et naturel ou dans un sens métaphorique : or, on ne peut les prendre dans un sens métaphorique, car la métaphore suppose essentiellement la similitude qui se trouve entre des choses naturelles réellement existantes ou possibles, et l'on ne peut dire qu'une expression est une méthaphore s'il n'y a ni ne peut y avoir dans la nature rien de semblable à ce dont l'expression donne l'idée.

Or, il n'y a rien dans la nature qui soit dans un autre, de manière que cet autre-là soit en lui; car si un être était dans un autre, il serait contenu par cet autre, et par conséquent serait plus petit, et il serait plus grand s'il contenait l'autre; ce qui est contradictoire.

Il faut donc prendre les paroles de Jésus-Christ dans un sens propre : or, il n'y a qu'une seule espèce d'union mutuellement compréhensive; savoir, la connaissance que chaque être a de l'autre. Si le Fils, dit M. Sherlok, a connaissance de tout ce qui est dans le Père, de sa volonté, de son amour, etc., comme il l'a de sa propre volonté, de son amour, alors il contient le Père; le Père est tout entier en lui, parce qu'il connaît qu'il a ce qui est

dans le Père. Il en faut dire autant de chaque personne de la Trinité à l'égard des autres[1].

On regarda cette hypothèse comme un vrai trithéisme, et elle fut attaquée par les théologiens anglais.

Il est aisé de voir, 1° que cette hypothèse est un vrai trithéisme et qu'elle suppose en effet trois substances nécessaires, éternelles, incréées, ce qui est absurde.

2° Il est faux que la connaissance parfaite qu'une substance spirituelle a d'une autre ne fasse de ces deux substances qu'une seule substance numérique ; car alors Dieu ne serait point en effet distingué des âmes humaines, ce qui est absurde.

3° M. Sherlok suppose que deux substances spirituelles peuvent avoir la même conscience ; mais c'est une contradiction formelle que de supposer la même conscience numérique dans plusieurs substances, et si le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une conscience numérique, ce sont trois personnes dans une seule et même substance.

4° L'unité de substance est telle, dans la divinité, qu'elle s'allie cependant avec la distinction des personnes : or, dans l'hypothèse de M. Sherlok, il n'y aurait en effet aucune distinction entre les personnes divines ; il retombe dans le Sabellianisme, et n'admet *qu'une distinction* de nom : toute autre distinction détruirait *cette unité numérique qui est* son objet.

JOACHIMITES. C'est le nom que l'on donna à ceux qui suivirent la doctrine de l'abbé Joachim, non sur la Trinité, mais sur la morale.

L'abbé Joachim visait à une perfection extraordinaire ; il s'était déchaîné contre la corruption du siècle ; il était excessivement prévenu pour la vie érémitique et pour ce qu'on appelle la vie intérieure et retirée ; il ne voulait pas que l'on se bornât à la pratique des préceptes de l'Évangile.

Quelques personnes prirent de là occasion de dire que la loi de l'Évangile était imparfaite, et qu'elle devait être suivie par une loi plus parfaite ; que cette loi était la loi de l'esprit, qui devait être éternelle.

Cette loi de l'esprit n'était que la collection des maximes de cette fausse spiritualité dont les Joachimites faisaient profession,

[1] Justification de la doctrine de la Trinité.

et qu'ils renfermaient dans un livre auquel ils donnèrent le nom d'Évangile éternel.

Les Joachimites supposaient dans la religion trois époques : la première commençait au temps de l'ancien Testament ; la seconde au nouveau Testament ; mais le nouveau Testament n'était pas une loi parfaite, il devait finir et faire place à une loi plus parfaite, qui sera éternelle : cette loi est la morale de l'abbé Joachim, que l'on donne dans l'Évangile éternel. Or, on y enseigne que, pour prêcher l'Évangile éternel, il faut être déchaussé ; que ni Jésus-Christ, ni les apôtres, n'ont atteint la perfection de la vie contemplative ; que depuis Jésus-Christ jusqu'à l'abbé Joachim la vie active avait été utile ; mais que, depuis que cet abbé avait paru sur la terre, la vie active était devenue inutile, et que la vie contemplative dont cet abbé avait donné l'exemple serait bien plus utile.

Tels sont les principes de l'Évangile éternel : il était rempli d'extravagances, fondées ordinairement sur quelque interprétation mystique de quelque passage de l'Écriture sainte [1].

L'Évangile éternel a été attribué à Jean de Rome, septième général des Frères Mineurs ; d'autres l'attribuent à Amauri ou à quelqu'un de ses disciples ; quoi qu'il en soit, il est certain que plusieurs religieux approuvèrent cet ouvrage, et quelques-uns d'entre eux voulurent enseigner cette doctrine dans l'Université de Paris, l'an 1254 [2].

L'Évangile éternel a été condamné par Alexandre IV, et par le concile d'Arles, en 1260 [3].

JOVINIEN avait passé ses premières années dans les austérités de la vie monastique, vivant de pain et d'eau, marchant nu-pieds, portant un habit noir, et travaillant de ses mains pour vivre.

Il sortit de son monastère qui était à Milan, et se rendit à Rome : fatigué des combats qu'il avait livrés à ses passions, ou séduit par les délices de Rome, il ne tarda pas à se livrer aux plaisirs.

Pour justifier aux yeux du public, et peut-être à ses propres yeux, son changement, Jovinien soutenait que la bonne chère et

[1] Natal. Alex. in sæc. 13, c. 3, art. 4. D'Argentré, Collect. Jud., t. 1, p. 162.

[2] Ibid.

[3] Ibid. et Histoire univers. Paris., t. 3, p. 302.

l'abstinence n'étaient en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, et qu'on pouvait user indifféremment de toutes les viandes, pourvu qu'on en usât avec action de grâces.

Comme Jovinien ne se bornait point au plaisir de la bonne chère, il prétendit que la virginité n'était pas un état plus parfait que le mariage ; qu'il était faux que la mère de Notre-Seigneur fût demeurée vierge après l'enfantement, ou qu'il fallait, comme les Manichéens, donner à Jésus-Christ un corps fantastique; qu'au reste, ceux qui avaient été régénérés par le baptême ne pouvaient plus être vaincus par le démon ; que la grâce du baptême égalait tous les hommes, et que, comme ils ne méritaient que par elle, ceux qui la conservaient jouiraient dans le ciel d'une récompense égale. Saint Augustin dit que Jovinien ajouta à toutes ces erreurs le sentiment des Stoïciens sur l'égalité des péchés [1].

Jovinien eut beaucoup de sectateurs à Rome : on vit une multude de personnes qui avaient vécu dans la continence et dans la mortification renoncer à une austérité qu'ils ne croyaient bonne à rien, se marier, mener une vie molle et voluptueuse, qui ne faisait perdre, selon eux, aucun des avantages que la religion nous promet.

Jovinien fut condamné par le pape Sirice, et par une assemblée d'évêques à Milan [2].

Saint Jérome a écrit contre Jovinien, et soutenu les droits de la virginité, de manière à faire croire qu'il condamnait le mariage ; on s'en plaignit, et il fit voir qu'on l'interprétait mal : c'est donc injustement que M. Barbeyrac lui reproche de s'être contredit.

K

KABALE. *Voyez* Cabbale.

KOUAKRES. *Voyez* Quaquers.

L

LARMOYANS, secte d'Anabaptistes. *Voyez* cet article.

LEON ISAURIEN. *Voyez* Iconoclastes.

[1] Ambr., ep. 41. Aug., in Sab., c. 2. De hæres., c. 82. Hyeron. contr. Jovin.

[2] Ep. Siric., t. 2. Conc., p. 1024. Ambr., ep. 42.

LIBERTINS, branche d'Anabaptistes.

LOLLARDS, branche de Frérots ou de Béguards, qui eut pour chef Gaultier Lollard.

Malgré les croisades qui avaient exterminé tant d'hérétiques, malgré les inquisiteurs qui en avaient fait brûler une infinité, malgré les bûchers allumés dans toute l'Europe contre les sectaires, on voyait à chaque instant naître de nouvelles sectes, qui bientôt se divisaient en plusieurs autres, lesquelles renouvelaient toutes les erreurs des Manichéens, des Cathares, des Albigeois, etc.

Ce fut ainsi que Gaultier Lollard forma sa secte. Il enseigna que Lucifer et les démons avaient été chassés du ciel injustement, et qu'ils y seraient rétablis un jour ; que saint Michel et les autres anges coupables de cette injustice seraient damnés éternellement, avec tous les hommes qui n'étaient pas dans ses sentimens : il méprisait les cérémonies de l'Église, ne reconnaissait point l'intercession des saints, et croyait que les sacremens étaient inutiles. Si le baptême est un sacrement, dit Lollard, tout bain en est aussi un, et tout baigneur est Dieu ; il prétendait que l'hostie consacrée était un Dieu imaginaire ; il se moquait de la messe, des prêtres et des évêques, dont il prétendait que les ordinations étaient nulles ; le mariage, selon lui, n'était qu'une prostitution jurée.

Gaultier Lollard se fit un grand nombre de disciples, en Autriche, en Bohême, etc.

Il établit douze hommes choisis entre ses disciples, qu'il nommait ses apôtres, et qui parcouraient tous les ans l'Allemagne pour affermir ceux qui avaient adopté ses sentimens : entre ces douze disciples, il y avait deux vieillards qu'on nommait les ministres de la secte ; ces deux ministres feignaient qu'ils entraient tous les ans dans le paradis, où ils recevaient d'Énoch et d'Élie le pouvoir de remettre tous les péchés à ceux de leur secte, et ils communiquaient ce pouvoir à plusieurs autres, dans chaque ville ou bourgade.

Les inquisiteurs firent arrêter Lollard, et, ne pouvant vaincre son opiniâtreté, le condamnèrent ; il alla au feu sans frayeur et sans repentir : on découvrit un grand nombre de ses disciples, dont on fit, selon Trithème, un grand incendie.

Le feu qui réduisit Lollard en cendres ne détruisit pas sa secte ; les Lollards se perpétuèrent en Allemagne, passèrent en Flandres et en Angleterre.

Les démêlés de ce royaume avec la cour de Rome concilièrent aux Lollards l'affection de beaucoup d'Anglais, et leur secte y fit du progrès ; mais le clergé fit porter contre eux les lois les plus sévères, et le crédit des communes ne put empêcher qu'on ne brûlât les Lollards : cependant on ne les détruisit point ; ils se réunirent aux Wicléfites, et préparèrent la ruine du clergé d'Angleterre et le schisme de Henri VIII, tandis que d'autres Lollards préparaient en Bohême les esprits pour les erreurs de Jean Hus et pour la guerre des Hussites [1].

LUCIFÉRIENS, schismatiques qui se séparèrent de l'Église catholique parce que le concile d'Alexandrie avait reçu à la pénitence les évêques du concile de Rimini : voici l'occasion de ce schisme.

Après la mort de Constance, Julien rendit à tous les exilés la liberté, et les évêques catholiques travaillèrent au rétablissement de la paix dans l'Église. Saint Athanase et saint Eusèbe de Verceil assemblèrent un concile à Alexandrie, l'an 362, dans lequel on fit un décret général pour recevoir à la communion de l'Église tous les évêques qui avaient été engagés dans l'Arianisme : comme l'Église d'Antioche était divisée, on y envoya Eusèbe, avec des instructions pour pacifier cette Église.

Lucifer, au lieu de se rendre à Alexandrie avec Eusèbe, était allé directement à Antioche, et on y avait ordonné évêque Paulin : ce choix ne fit qu'augmenter le trouble, et il était plus grand que jamais lorsqu'Eusèbe arriva ; il fut pénétré de douleur de voir que Lucifer, par sa précipitation, eût rendu le mal presque incurable ; néanmoins il ne blâma pas Lucifer ouvertement.

Lucifer fut offensé de ce qu'Eusèbe n'approuvait pas ce qu'il avait fait ; il se sépara de sa communion et de celle de tous les évêques qui avaient reçu à la pénitence les évêques tombés dans l'Arianisme.

Lucifer s'était rendu illustre dans l'Église par son mépris pour le monde, par son amour pour les lettres saintes, par la pureté de sa vie, par la constance de sa foi : il fait une imprudence, on ne l'applaudit pas, il hait tout le monde ; il cherche un prétexte pour se séparer de tous les évêques [2], et croit trouver une juste raison

[1] Dupin, quatorz. siècle, p. 436. D'Argentré, Collect. judicior., t. 1.

[2] Sulpic Sever., l. 2. Ambin., Orat. de obitu Satiri. Aug. ep. 50. Hyeron. in dial. adversûs Lucifer.

de s'en séparer dans la loi qu'ils avaient faite pour recevoir à la pénitence ceux qui sont tombés dans l'Arianisme.

Voilà comment le caractère décide souvent un homme pour le schisme et pour l'hérésie.

Lucifer eut des sectateurs, mais en petit nombre; ils étaient répandus dans la Sardaigne et en Espagne : ces sectateurs présentèrent une requête aux empereurs Théodose, Valentinien et Arcade, dans laquelle ils font profession de ne point communiquer, non-seulement avec ceux qui avaient consenti à l'hérésie, mais encore avec ceux même qui communiquaient avec les personnes qui étaient tombées dans l'hérésie; c'est pour cela qu'ils sont en petit nombre, disent-ils, et qu'ils évitent presque tout le monde : ils assurent que le pape Damas, saint Hilaire, saint Athanase et les autres confesseurs, en recevant les Ariens à la pénitence, avaient trahi la vérité.

Lucifer mourut dans son schisme.

LUTHER, auteur de la réforme connue sous le nom de religion luthérienne. Nous allons examiner l'origine et le progrès de cette réforme; nous exposerons ensuite le système théologique de Luther et nous le réfuterons.

De l'origine du Luthéranisme.

Luther naquit à Isleb, ville de Saxe, sur la fin du quinzième siècle (1483).

Après avoir achevé ses études de grammaire à Magdebourg et à Eisenach, il fit son cours de philosophie à Erfurt, et fut reçu maître ès arts dans l'Université de cette ville; il se livra ensuite à l'étude du droit, et se destinait au barreau. Un coup de tonnerre qui tua à ses côtés un de ses amis changea sa destination et le détermina à entrer dans l'ordre des religieux augustins.

Il étudia en théologie à Wittemberg, y acquit le degré de docteur, fut fait professeur, et devint célèbre au commencement du seizième siècle.

L'Europe était tranquille, et tous les chrétiens y vivaient dans la communion et sous l'obéissance de l'Église de Rome. Léon X occupait le siége de saint Pierre : ce pape avait apporté au pontificat de grandes qualités; il connaissait les belles-lettres; il aimait et favorisait le mérite; il avait de l'humanité, de la bonté, une extrême libéralité, et une si grande affabilité, qu'on trouvait quelque

chose de plus qu'humain dans toutes ses manières ; mais sa libéralité et sa facilité à donner épuisèrent bientôt les trésors de Jules II, auquel il succédait, et absorbèrent ses revenus [1].

Cependant Léon X forma le projet d'achever la magnifique église de Saint-Pierre, et accorda des indulgences à ceux qui contribueraient aux frais de cet édifice : la bulle des indulgences fut expédiée, et Léon X donna une partie des revenus de cette indulgence à différentes personnes, leur assignant le revenu de quelque province.

Dans ce partage il fit don de tout ce qui devait revenir de la Saxe et d'une partie de l'Allemagne à sa sœur, qui chargea Archambaud de cette levée de deniers. Archambaud en fit une ferme, et les collecteurs ou fermiers confièrent la prédication des indulgences aux dominicains.

Les collecteurs et les prédicateurs des indulgences leur attribuèrent une efficacité extraordinaire, et, en prêchant l'indulgence, menaient une vie scandaleuse. Plusieurs de ces négocians spirituels, dit Guichardin, en vinrent jusqu'à donner à vil prix et à jouer dans les cabarets le pouvoir de délivrer les âmes du purgatoire [2].

Luther s'éleva contre les excès des collecteurs et des prédicateurs des indulgences et contre les désordres de ceux qui les prêchaient ; c'est l'objet d'une de ses lettres à l'archevêque de Mayence : il étudia la matière des indulgences, et publia des thèses dans lesquelles il censurait amèrement les abus des indulgences, et réduisait leur effet presque à rien.

Tetzel, dominicain, qui était à la tête des prédicateurs des indulgences, fit publier et soutenir des thèses contraires dans la ville de Francfort, en Brandebourg.

Ces thèses furent comme la déclaration de guerre : plusieurs théologiens se joignirent à Tetzel, et prirent la plume pour la défense des indulgences ; la dispute s'échauffa. Luther, qui était d'un caractère violent, s'emporta et passa les bornes de la modération, de la charité et de la subordination ; il fut cité à Rome, et Léon X donna une bulle dans laquelle il déclarait la validité des indulgences, prononçait qu'en qualité de successeur de saint

[1] Guichardin, l. 11, 14.

[2] Guichardin, l. 18, n. 14. Rainald ad an. 1508, n. 99. Maimbourg, Hist. du luth., l. 1, sess. 6. Seckendorf sur Maimb.

Pierre et de vicaire de Jésus-Christ, il avait droit d'en accorder ; que c'était la doctrine de l'Église romaine, maîtresse de toutes les Églises, et qu'il fallait recevoir cette doctrine pour vivre dans sa communion : il donna ensuite une bulle, dans laquelle il condamnait la doctrine de Luther, ordonnait de brûler ses livres, et le déclarait lui-même hérétique s'il ne se rétractait pas dans un temps qu'il marquait.

Luther appela de cette bulle au concile, et comme l'électeur de Saxe avait goûté les sentimens de Luther, ce docteur eut assez de crédit pour faire brûler à Wittemberg la bulle de Léon X.

Cette audace, qui dans Luther était un effet de son caractère, se trouva par l'évènement un coup de politique. Le peuple, qui vit brûler par Luther la bulle d'un pape, perdit machinalement cette frayeur religieuse que lui inspiraient les décrets du souverain pontife et la confiance qu'il avait aux indulgences : bientôt Luther attaqua, dans ses prédications, les abus des indulgences, l'autorité du pape et les excès des prédicateurs des indulgences; il les rendit odieux et se fit un grand nombre de partisans.

Les prédications de Luther commençaient à faire beaucoup de bruit, lorsqu'on tint une diète à Worms (en 1521). Luther y fut cité, et l'on fit un décret contre lui: dans ce décret, Charles-Quint, après avoir raconté comment Luther tâchait de répandre ses erreurs en Allemagne, déclare que voulant suivre les traces des empereurs romains, ses prédécesseurs, pour satisfaire à ce qu'il doit à l'honneur de Dieu, au respect qu'il porte au pape, et à ce qui est dû à la dignité impériale dont il est revêtu, du conseil et du consentement des électeurs, princes et États de l'empire, et en exécution de la sentence du pape il déclare qu'il tient Martin Luther pour notoirement hérétique, et ordonne qu'il soit tenu pour tel, de tout le monde, défendant à tous de le recevoir ou de le protéger, de quelque manière que ce soit; commandant à tous les princes et États de l'empire, sous les peines portées, de le prendre et emprisonner après le terme de 21 jours expirés, et de poursuivre ses complices, adhérens et fauteurs, de les dépouiller de leurs biens, meubles, immeubles, etc.

Lorsque cet édit eut passé, Frédéric de Saxe fit partir secrètement Luther, et le fit conduire en lieu sûr; mais on n'exécuta point le décret de la diète contre les partisans de Luther.

Ainsi l'Église de Rome, à laquelle tout était soumis, qui avait armé l'Europe entière, fait trembler les soudans, déposé les rois,

donné des royaumes; Rome, à qui tout obéissait, vit sa puissance et celle de l'empire échouer contre Luther et contre ses disciples.

Cette espèce de phénomène était préparé depuis long-temps: les guerres, qui avaient éteint les arts et les sciences dans l'Occident, avaient produit de grands abus dans le clergé; il s'était élevé, dans ces siècles barbares, des sectaires qui avaient attaqué ces abus, et le prétexte de les réformer avait concilié des sectateurs aux Henriciens, aux Pétrobusiens, aux Albigeois, aux Vaudois, etc.

Les foudres de l'Église, les armées des croisés, les bûchers de l'inquisition avaient détruit toutes ces sectes, et, dans l'Occident, tout était soumis au pape et uni à l'Église romaine.

Les papes et le clergé, accoutumés depuis le onzième siècle à tout subjuguer avec l'anathème et les indulgences, ne connaissaient presque point d'autre moyen que la force pour combattre l'hérésie; ils employaient les foudres de l'Église contre tout ce qui s'opposait à leurs desseins ou à leurs intérêts, qu'ils confondaient souvent avec ceux de l'Église et de la religion : ainsi, depuis les guerres des croisés, on avait vu les papes déposer les souverains qui ne leur obéissaient pas; des antipapes excommunier les rois qui reconnaissaient leurs concurrens dans le souverain pontificat, délier du serment de fidélité les sujets de ces souverains, accorder des indulgences à ceux qui les combattraient, donner leurs royaumes à ceux qui les conquerraient; on avait vu les peuples abandonner leurs souverains, sacrifier leur fortune, pour obéir aux décrets des papes et pour gagner les indulgences.

La profonde ignorance peut donner une longue durée à une pareille puissance; elle pourrait même être immuable parmi des peuples qui ne raisonneraient point; mais il s'en fallait beaucoup que l'esprit des peuples d'Allemagne fût dans cet état d'immobilité et de quiétude : toutes les sectes réformatrices qui s'étaient élevées depuis les Henriciens, les Albigeois et les Vaudois, s'étaient réfugiées en Allemagne, elles y avaient des partisans cachés, qui tâchaient de faire des prosélytes et qui répandaient des principes contraires à la foi et à l'autorité de l'Église : les livres de Wiclef, de Jean Hus, s'y étaient multipliés, et on les lisait.

Les sectaires cachés et une partie des ouvrages de Wiclef et de Jean Hus attaquaient des excès manifestes et une autorité dont l'abus incommodait presque tout le monde; ainsi l'Église de Rome et le clergé avaient beaucoup d'ennemis secrets.

Ces ennemis n'étaient point des fanatiques ignorans, ridicules ou débauchés : c'étaient des hommes qui raisonnaient, qui prétendaient ne point attaquer l'Église, mais les abus dont les fidèles étaient scandalisés, et qui détruisaient la discipline. On avait vu, dans les conciles de Constance et de Bâle, des hommes célèbres par leurs lumières et par leurs vertus demander, mais inutilement, la réforme des abus ; on voyait qu'on ne pouvait l'espérer et l'obtenir qu'en réformant les abus malgré le clergé et la cour de Rome, mais son autorité toujours redoutable contenait tout le monde, et il y avait dans une infinité d'esprits une espèce d'équilibre entre le désir de la réforme et la crainte de l'autorité du clergé [1].

Luther, en attaquant l'autorité du pape, les indulgences et le clergé, rompit cet équilibre qui produisait ce calme dangereux que l'on prend pour de la tranquillité ; il communiqua à une infinité de personnes l'esprit de révolte contre l'Église, et se trouva tout à coup à la tête d'un parti si considérable, que les princes d'Allemagne crurent ne pouvoir exécuter le décret de la diète contre Luther sans exciter une sédition.

D'ailleurs, plusieurs de ces princes n'avaient accédé à ce décret qu'avec répugnance : ils ne voyaient qu'avec beaucoup de peine sortir de leurs États les sommes immenses que les directeurs des indulgences enlevaient ; ils n'étaient pas fâchés qu'on attaquât et qu'on resserrât la puissance du clergé qu'ils redoutaient et dont ils souhaitaient l'abaissement : enfin les armes du Turc, qui menaçaient l'empire, firent craindre qu'il ne fût dangereux d'allumer en Allemagne une guerre de religion, semblable à celle qui avait désolé la Bohême un siècle auparavant.

Ainsi le temps, ce novateur si redoutable, avait insensiblement tout préparé pour faire échouer contre un religieux augustin l'autorité de l'Église et la puissance de Charles-Quint et d'une grande partie des princes d'Allemagne.

Du progrès de Luther depuis son retour à Wittemberg jusqu'à la diète de Nuremberg.

Luther revint à Wittemberg ; l'Université adopta ses sentimens ;

[1] *Voyez* sur tous ces faits les hist. et les aut. ecclés. de ces différens temps ; le conc. de Const. ; le cont. de Fleury ; Bossuet, Hist. de Fr. et des Var. ; Guich., Hist. de l'Égl. gall.

on y abolit la messe, on attaqua l'autorité des évêques, et l'ordre même de l'épiscopat: Luther prit le titre d'ecclésiaste ou de prédicateur de Wittemberg, afin, dit-il en écrivant aux évêques, « qu'ils ne prétendent cause d'ignorance, que c'est la nouvelle » qualité qu'il se donne à lui-même, avec un magnifique mépris » d'eux et de Satan; qu'il pourrait à aussi bon titre s'appeler évan- » géliste par la grâce de Dieu; que très certainement Jésus-Christ » le nommait ainsi, et le tenait pour ecclésiaste [1]. »

En vertu de cette céleste mission, Luther faisait tout dans l'Église; il prêchait, il corrigeait, il retranchait des cérémonies, il en établissait d'autres, il instituait et destituait; il établit même un évêque à Nuremberg: son imagination véhémente échauffa les esprits; il communiqua son enthousiasme; il devint l'apôtre et l'oracle de la Saxe et d'une grande partie de l'Allemagne: étonné de la rapidité de ses progrès, il se crut en effet un homme extraordinaire. « Je n'ai pas encore mis la main à la moindre pierre » pour la renverser, disait-il; je n'ai fait mettre le feu à aucun mo- » nastère; mais presque tous les monastères sont ravagés par ma » plume et par ma bouche, et on publie que sans violence j'ai moi » seul fait plus de mal au pape que n'aurait pu faire aucun roi » avec toutes les forces de son royaume [2]. »

Luther prétendit que ces succès étaient l'effet d'une force surnaturelle que Dieu donnait à ses écrits et à ses prédications; il le publiait, et le peuple le croyait: attentif aux progrès de son empire sur les esprits, il prit le ton des prophètes contre ceux qui s'opposaient à sa doctrine. Après les avoir exhortés à l'embrasser, il les menaçait de crier contre eux s'ils refusaient de s'y soumettre: « Mes prières, dit-il à un prince de la maison de » Saxe, ne seront pas un foudre de Salmonée ni un vain murmure » dans l'air; on n'arrête pas ainsi la voix de Luther, et je sou- » haite que Votre Altesse ne l'éprouve pas à son dam: ma prière » est un rempart invincible, plus puissant que le diable même; » sans elle il y a long-temps qu'on ne parlerait plus de Luther, » et on ne s'étonnera pas d'un si grand miracle [3]! »

Lorsqu'il menaçait quelqu'un des jugemens de Dieu, vous

[1] Ep. ad falso nominat. Ord. episcoporum, operum Lutheri, t. 2, fol. 305. Hist. des Variat., t. 1, p. 30.

[2] T. 7, fol. 507, 509. Hist. des Variat., t. 1, p. 30.

[3] Ep. ad Georg. duc. Sax., t. 2, fol. 491.

eussiez dit qu'il lisait dans les décrets éternels ; sur sa parole, on tenait pour assuré, dans son parti, qu'il y avait deux Antechrists clairement marqués dans l'Écriture, le pape et le Turc, dont Luther annonçait la ruine prochaine. Ce n'était pas seulement le peuple qui croyait que Luther était un prophète : les savans, les théologiens, les hommes de lettres de son parti, le regardaient pour tel, tant l'empire de l'imagination et de l'enthousiasme est étendu[1].

L'ecclésiaste de Wittemberg ne jouissait cependant pas tranquillement de son triomphe; sa révolte contre l'Église occasiona une foule de sectes fanatiques et séditieuses, qui ravagèrent une partie de l'Allemagne. Carlostad voulut élever dans Wittemberg une secte nouvelle ; Luther lui-même fut attaqué dans une infinité d'écrits : il répondit à tout, attaqua le clergé, prêcha contre la corruption des mœurs et traduisit la Bible en langage vulgaire; tout le monde lut sa version, et tout ce qui pouvait lire prit part aux disputes de religion.

L'Écriture seule était, selon Luther, la règle de la foi, et chacun était en droit de l'interpréter : ce principe séduisit un nombre infini de personnes, en Allemagne, en Bohême et en Hongrie; mais c'était surtout dans la Saxe et dans la basse Allemagne que les sectateurs de Luther s'étaient multipliés et qu'ils étaient animés d'un zèle ardent et capable de tout entreprendre.

Du Luthéranisme depuis la diète de Nuremberg jusqu'à la diète d'Augsbourg.

Telle était l'étendue du Luthéranisme lorsque les états d'Allemagne s'assemblèrent à Nuremberg. Léon X était mort, et Adrien VI lui avait succédé : ce nouveau pontife envoya à la diète un nonce pour se plaindre de la liberté qu'on accordait à Luther, et de ce qu'on ne tenait point la main à l'exécution de l'édit de Worms.

Les états répondirent que les partisans de Luther étaient si nombreux que l'exécution de l'édit de Worms allumerait une guerre civile. Les princes laïques dressèrent ensuite un long mémoire de leurs sujets de plainte et de leurs prétentions contre la cour de Rome et contre les ecclésiastiques ; ils réduisirent ce mé-

[1] Sleidan, l. 3. Melanct., l. 3, ep. 65.

moire à cent chefs, auxquels ils donnèrent pour cela le titre de *Centum gravamina* : ils envoyèrent ce mémoire au pape, avec protestation qu'ils ne voulaient ni ne pouvaient plus tolérer ces griefs, et qu'ils étaient résolus d'employer les moyens les plus propres à les réprimer.

Les princes se plaignaient des taxes qui se payaient pour les dispenses et pour les absolutions, de l'argent qui se tirait des indulgences, de l'évocation des procès à Rome, de l'exemption des ecclésiastiques dans les causes criminelles, etc.

Tous ces griefs se réduisaient à trois principaux, savoir : que les ecclésiastiques réduisaient les peuples en servitude, qu'ils les dépouillaient de leurs biens, et qu'ils s'appropriaient la juridiction des magistrats laïques [1].

La diète fit aussi un règlement pour calmer les esprits et pour défendre d'imprimer ou d'enseigner aucune doctrine nouvelle.

Les Luthériens et les catholiques interprétèrent ce décret chacun à leur avantage, et prétendirent n'enseigner que la doctrine des Pères de l'Église : ainsi ce décret ne fit qu'allumer le feu de la discorde [2].

Adrien VI reconnaissait la nécessité de réformer beaucoup d'abus, et paraissait déterminé à travailler à cette réforme ; mais il mourut avant que d'avoir pu l'exécuter.

Jules de Médicis lui succéda sous le nom de Clément VII : ce pape envoya à la diète de Nuremberg un nonce qui dressa une sorte de réformation pour l'Allemagne ; mais on trouva qu'elle laissait subsister les abus les plus dangereux, et qu'elle ne remplissait point les vœux de la diète précédente [3].

Cependant le légat engagea Ferdinand, frère de l'empereur, et plusieurs autres princes à approuver son décret de réforme. La publication de ce règlement offensa tous les princes et tous les évêques qui n'avaient pas voulu y consentir dans la diète ; le mécontentement augmenta par les lettres impérieuses que Charles-Quint écrivit à la diète, et les états de l'empire s'étant assemblés à Spire, sur la fin du mois de juin 1525, on délibéra, par ordre de l'empereur, sur des lettres de ce prince, par lesquelles il leur déclarait qu'il allait passer en Italie pour s'y faire couronner et

[1] Fasciculus rerum expetendarum, t. 1, p. 352.
[2] Ibid. Sleidan., l. 1, p. 50.
[3] An. 1524.

pour prendre avec le pape des mesures pour la convocation d'un concile : en attendant, il voulait qu'on observât l'édit de Worms et défendait de traiter davantage des matières de religion dans la diète.

La plupart des villes répondirent que si par le passé on n'avait pu observer les décrets de Worms, il était encore plus dangereux de le tenter alors, puisque les controverses étaient plus animées que jamais : on fit donc un décret qui portait, en substance, que comme il était nécessaire, pour remettre l'ordre dans les affaires de la religion et pour maintenir la liberté, de tenir un concile légitime en Allemagne ou d'en procurer un qui fût universel, et de l'assembler avant le terme d'une année, on enverrait des ambassadeurs à l'empereur, pour le prier de regarder avec compassion l'état tumultueux et misérable de l'empire, et de retourner au plutôt en Allemagne, pour faire assembler le concile : qu'en attendant l'un ou l'autre des conciles, les princes et les états de leurs provinces eussent à se conduire dans leurs gouvernemens, sur le fait de la religion, de manière qu'ils pussent en rendre bon compte à Dieu et à l'empereur.

L'empereur et le pape, après s'être brouillés et raccommodés plusieurs fois, rétablirent enfin la paix, que des intérêts temporels avaient troublée.

Un des articles du traité fait entre l'empereur et le pape fut que si les Luthériens persistaient dans leur révolte, le pape emploierait pour les réduire les armes spirituelles, et Charles-Quint, avec Ferdinand, les armes temporelles ; que, de plus, le pape engagerait les princes chrétiens à se joindre à l'empereur.

Charles-Quint convoqua les états d'Allemagne à Spire, l'an 1529. Après bien des contestations, on fit un décret qui portait que ceux qui avaient observé l'édit de Worms eussent à continuer à le faire et eussent le pouvoir d'y contraindre leurs peuples jusqu'à la tenue d'un concile ; qu'à l'égard de ceux qui avaient changé de doctrine et qui ne pouvaient l'abandonner sans crainte de quelque sédition, ils s'en tiendraient à ce qui était fait, sans rien innover davantage jusqu'au même temps ; que la messe ne serait point abolie, et que dans les lieux même où la nouvelle réforme avait été établie on n'empêcherait point de la célébrer ; que les prédicateurs s'abstiendraient de proposer de nouveaux dogmes ou des dogmes qui fussent peu fondés sur l'Écriture ; mais qu'ils prêcheraient l'Évangile selon l'interprétation approuvée par

l'Église, sans toucher aux choses qui étaient en dispute, jusqu'à la détermination du concile.

L'électeur de Saxe, celui de Brandebourg, les ducs de Lunebourg, le landgrave de Hesse et le prince d'Anhalt, avec quatorze des principales villes d'Allemagne, déclarèrent qu'on ne pouvait déroger au décret de la diète précédente, qui avait accordé à chacun la liberté de religion jusqu'à la tenue d'un concile, et prétendirent que ce décret ayant été fait du consentement de tous, il ne pouvait aussi être changé que d'un consentement général; qu'ainsi ils protestaient contre le décret de cette diète. Ils rendirent publique leur protestation et l'appel qu'ils firent de ce décret à l'empereur et au concile général futur, ou à un concile national, et c'est de là que le nom de *Protestant* fut donné à tous ceux qui faisaient profession de la religion luthérienne.

Au milieu de ces succès Luther n'était pas sans chagrin. Carlostad, chassé d'Allemagne par Luther, s'était retiré en Suisse, où Zuingle et Œcolampade avaient pris sa défense : leur doctrine s'était établie en Suisse, et elle avait passé en Allemagne, où elle faisait des progrès assez rapides. Cette doctrine était absolument contraire aux dogmes de Luther; il la combattit avec emportement, et vit les partisans de la réforme se partager entre lui et les Sacramentaires. On tâcha, mais inutilement, de réconcilier ces réformateurs; il n'y eut jamais entre eux qu'une union politique : les Sacramentaires et les Luthériens se déchiraient, et ces réformateurs, qui se prétendaient les juges absolus des controverses, trouvaient dans l'Écriture sainte des dogmes diamétralement opposés. Voilà ce que M. Basnage appelle un ouvrage de lumière.

Du Luthéranisme depuis la diète d'Augsbourg jusqu'à la mort de Luther.

L'empereur, après s'être fait couronner à Bologne (en 1530), passa en Allemagne, et intima une diète à Augsbourg.

L'électeur de Saxe présenta à la diète la profession de foi des Protestans; elle consistait en deux parties : l'une contenait le dogme, et elle était en grande partie conforme à la foi catholique; mais elle niait la nécessité de la confession, établissait que l'Église n'était composée que d'élus, attribuait aux seules dispositions des fidèles les effets des sacremens et niait la nécessité des bonnes œuvres pour le salut.

La seconde partie était beaucoup plus contraire à la doctrine de l'Église : on y exigeait l'abolition des messes basses et des vœux monastiques, le rétablissement de la communion sous les deux espèces; elle déclarait que la tradition n'était point une règle de foi, et que toute la puissance ecclésiastique ne consistait qu'à prêcher et à administrer les sacremens.

Les théologiens catholiques et les théologiens protestans ne purent convenir sur ces articles, et la diète se sépara.

Après le départ des Protestans, l'empereur fit un édit par lequel il défendait de changer aucune chose dans la messe et dans l'administration des sacremens et de détruire les images.

Les Protestans s'aperçurent que l'empereur avait résolu de les soumettre par la forces des armes; ils prirent leurs mesures pour lui résister : le landgrave de Hesse convoqua les princes protestans à Smalcade, où ils firent une ligue contre l'empereur; ils écrivirent ensuite à tous les princes chrétiens, pour leur faire connaître les motifs qui les avaient déterminés à embrasser la réforme, en attendant qu'un concile prononçât sur les matières de religion qui troublaient l'Allemagne.

Luther, qui jusqu'alors avait cru que la réforme ne devait s'établir que par la persuasion et qu'elle ne devait se défendre que par la patience, autorisa la ligue de Smalcade [1].

« Il comparait le pape à un loup enragé, contre lequel tout le » monde s'arme au premier signal, sans attendre l'ordre du ma- » gistrat; que si, renfermé dans une enceinte, le magistrat le dé- » livre, on peut continuer à poursuivre cette bête féroce et atta- » quer impunément ceux qui auront empêché qu'on s'en défît; si » on est tué dans cette attaque avant que d'avoir donné à la bête » le coup mortel, il n'y a qu'un seul sujet de se repentir, c'est de » ne lui avoir pas enfoncé le couteau dans le sein. Voilà comme » il faut traiter le pape : tous ceux qui le défendent doivent aussi » être traités comme les soldats d'un chef de brigands, fussent-ils » des rois et des césars [2]. »

Les Protestans traitèrent donc le décret de l'empereur avec mépris, et l'on se vit à la veille d'une guerre également dangereuse aux deux partis et funeste à l'Allemagne.

L'empereur, menacé d'une guerre prochaine avec les Turcs,

[1] Maimb., l. 3. Seckendorf, l. 3, sect. 2, §. 3. Hist. des Variat., l. 4.
[2] Luther, t. 1. Sleidan, l. 16. Hist. des Variat., l. 8.

fit avec les princes protestans un traité : ce traité portait qu'il y aurait une paix générale entre l'empereur et tous les États de l'empire, tant ecclésiastiques que laïques, jusqu'à la convocation d'un concile général, libre et chrétien ; que personne, pour cause de religion, ne pourrait faire la guerre à un autre ; qu'il y aurait entre tous une amitié sincère et une concorde chrétienne ; que si, dans un an, le concile ne s'assemblait pas, les états d'Allemagne s'assembleraient pour régler les affaires de la religion, et que l'empereur suspendrait tous les procès intentés pour cause de religion, par son fiscal ou par d'autres, contre l'électeur de Saxe et contre ses alliés, jusqu'à la tenue d'un concile ou l'assemblée des états.

Lorsque Charles-Quint eut chassé les Turcs de l'Autriche, il passa en Italie pour demander au pape la tenue d'un concile qui pût remédier aux maux de l'Allemagne. Le pape consentit à indiquer un concile ; mais il voulait que les Protestans promissent de s'y soumettre, et que les princes catholiques s'engageassent à prendre la défense de l'Église contre ceux qui refuseraient de s'y soumettre.

Les princes protestans refusèrent ces conditions. Clément VII mourut, et Paul III, qui lui succéda, résolut d'assembler un concile à Mantoue ; mais les Protestans déclarèrent qu'ils ne se soumettraient point à un concile tenu en Italie ; ils voulaient d'ailleurs que les docteurs eussent voix délibérative dans le concile.

Le concile, qui avait été regardé comme le seul moyen de réunir les Protestans à l'Église, devenait donc impraticable.

Le landgrave de Hesse n'oublia rien pour réconcilier les Luthériens avec les Zuingliens, qui, malgré le besoin de s'unir pour se soutenir contre les armes des princes catholiques, ne cessaient de s'attaquer.

Ce fut dans ce temps que le landgrave, profitant de son crédit dans le parti protestant, obtint la permission d'avoir à la fois deux femmes : cet acte de condescendance de la part des théologiens protestans l'attacha irrévocablement à leurs intérêts et le rendit ennemi irréconciliable de l'Église catholique, qui n'aurait jamais toléré sa polygamie.

Quelque importantes que fussent les affaires de la religion, elles n'occupaient pas seules le pape et les princes catholiques.

L'empereur et le roi de France avaient des desseins sur l'Italie, et le pape ou les Protestans n'étaient pas inutiles pour ces projets.

François I[er] envoya des ambassadeurs à l'assemblée de Smalcade, pour engager les Protestans à agir de concert avec lui, relativement au lieu où le concile devait s'assembler.

D'ailleurs Charles-Quint, qui voyait que le pape ne voulait l'engager dans la guerre contre les Protestans que pour l'empêcher de s'emparer de Milan, disait que pour justifier cette guerre il fallait convoquer un concile, afin de faire voir qu'il n'avait pris les armes qu'après avoir tenté tous les autres moyens.

Le pape convoqua donc le concile à Mantoue ; mais le duc de Mantoue refusa sa ville, et le concile fut enfin indiqué à Trente, de l'aveu de Charles-Quint et de François I[er].

L'empire était menacé d'une guerre prochaine de la part des Turcs, et l'empereur demandait du secours aux princes protestans, qui refusaient constamment d'en donner à moins qu'on ne leur donnât des assurances d'entretenir la paix de religion et qu'ils ne seraient point obligés d'obéir au concile de Trente : rien ne fut capable de les faire changer de résolution, et l'empereur renouvela tous les traités faits avec les Protestans jusqu'à la diète prochaine, qu'il indiqua pour le mois de janvier suivant, à Ratisbonne, en 1546.

Pendant que le concile s'assemblait, l'électeur palatin introduisit chez lui la communion du calice, les prières publiques en langue vulgaire, le mariage des prêtres et les autres points de la réforme.

Ce fut cette même année que Luther mourut, à Isleb, où il était allé pour terminer les différens qui s'étaient élevés entre les comtes de Mansfeld.

Du Luthéranisme depuis la mort de Luther jusqu'à la paix religieuse.

L'empereur avait convoqué un colloque à Ratisbonne pour essayer de terminer, par la voie des conférences, les disputes de religion qui troublaient l'Allemagne. Lorsqu'il arriva à Ratisbonne, le colloque était déjà rompu : il s'en plaignit amèrement, et voulut que chacun proposât ce qu'il savait de plus propre à pacifier l'Allemagne. Les Protestans demandèrent un concile national, mais les ambassadeurs de Mayence et de Trèves approuvèrent le concile de Trente et prièrent l'empereur de le protéger.

L'empereur profita de cette disposition et se prépara à faire la guerre aux Protestans : il se ligua avec le pape, qui lui fournit

de l'argent et lui permit de lever la moitié des revenus de l'Église d'Espagne. Charles-Quint faisait pourtant publier qu'il ne faisait point la guerre pour cause de religion ; mais l'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse publièrent un manifeste pour faire voir que cette guerre était une guerre de religion, et que l'empereur n'avait ni à se plaindre d'eux, ni aucune juste prétention contre eux.

Les Protestans se préparèrent promptement à la guerre et mirent sur pied une armée qui ne put empêcher Charles-Quint de soumettre la haute Allemagne : l'année suivante, les Protestans furent défaits, et l'électeur de Saxe fut fait prisonnier. Le landgrave de Hesse pensa alors à faire la paix ; il vint trouver l'empereur et fut arrêté contre la parole expresse que l'empereur lui avait donnée.

L'empereur leva alors de grosses sommes sur toute l'Allemagne pour se dédommager, disait-il, des frais de la guerre, qu'il n'avait entreprise que pour le bien de l'Allemagne.

Le parti protestant paraissait abattu ; il y avait cependant encore des villes qui résistaient à l'empereur, et les peuples conservaient tout leur attachement à la réforme ; Charles-Quint lui-même avait accordé à quelques villes la liberté de conserver la religion luthérienne, et Maurice, duc de Saxe, avait traité avec bonté Mélanchton et les théologiens de Wittemberg ; il les avait même exhortés à continuer leurs travaux.

L'empereur marquait un grand désir de terminer les différends de religion qui troublaient l'Allemagne ; il tint une diète en 1547, dans laquelle il exigea qu'on se soumît au concile de Trente ; mais le pape avait transféré le concile à Bologne, et cette translation, qui n'avait point été approuvée par les Pères, avait arrêté toutes les opérations du concile. L'empereur demanda donc que le pape fît continuer le concile à Trente, et, voyant qu'il serait difficile de l'obtenir, il chercha d'autres moyens de pacifier l'Allemagne.

On remit à l'empereur le soin de choisir les personnes les plus propres à composer un formulaire qui pût convenir à tous les partis : ces théologiens composèrent un formulaire de religion qui fut ensuite examiné et corrigé successivement par les Protestans et par les catholiques, auxquels Ferdinand le communiquait pour avoir leur approbation.

Ce formulaire contenait les objets que l'on devait croire en attendant que le concile général eût tout-à-fait décidé : ce formulaire fut appelé l'*Interim*.

L'*Interim* de Charles-Quint déplut aux Protestans et aux catholiques : les États protestans refusèrent, pour la plupart, de le recevoir ou le reçurent avec tant de restrictions qu'ils l'anéantissaient.

L'empereur trouva bien plus de difficulté dans la basse Allemagne : la plupart des villes de Saxe refusèrent de le recevoir, et la ville de Magdebourg le rejeta d'une manière si méprisante, qu'elle fut mise au ban de l'empire et soutint une longue guerre qui entretint dans la basse Allemagne un feu qui, trois ans après, consuma les trophées de Charles-Quint.

Malgré le danger qu'on courait en écrivant contre l'*Interim*, on vit paraître une foule d'ouvrages contre ce formulaire, de la part des catholiques et de la part des Protestans.

Cependant Charles-Quint n'abandonnait pas le projet de faire recevoir l'*Interim* : pour y réussir, il employa les menaces, les caresses ; il força beaucoup de villes et d'États à le recevoir, mais il révolta tous les esprits.

Le concile était rétabli à Trente ; Charles-Quint crut qu'il pourrait rétablir le calme ; il employa tout pour obtenir que les Protestans pussent être écoutés dans le concile ; mais les Protestans et les évêques catholiques ne purent jamais convenir sur la manière dont les Protestans seraient admis dans l'assemblée et sur le caractère qu'ils y prendraient.

Tandis que la politique de Charles-Quint croyait faire servir alternativement le pape et les Protestans à ses vues et à ses intérêts, tous les esprits se soulevèrent contre lui. Henri II profita de ces dispositions et fit un traité avec Maurice de Saxe et avec les Protestans ; il entra en Lorraine, prit Toul, Metz et Verdun, tandis que Maurice de Saxe, à la tête des Protestans, rendait la liberté à l'Allemagne.

Charles-Quint sentit qu'il ne pouvait résister à tous ces ennemis ; il fit sa paix avec les Protestans ; il remit en liberté le duc de Saxe et le landgrave de Hesse. Par ce traité de paix, conclu à Passaw, on convint que l'empereur ni aucun autre prince ne pourrait forcer la conscience ni la volonté de personne sur la religion, de quelque manière que ce fût. Alors on vit toutes les villes protestantes rappeler les docteurs de la confession d'Augsbourg ; on leur rendit leurs églises, leurs écoles et l'exercice libre de leur religion, jusqu'à ce que, dans la diète prochaine, on trouvât un moyen d'éteindre pour jamais la source de ces divisions.

Enfin, trois ans après, on fit à Augsbourg la paix, que l'on appela la paix religieuse, et l'on en mit les articles entre les lois perpétuelles de l'empire.

Les principaux articles sont : que les Protestans jouiront de la liberté de conscience, et que ni l'un ni l'autre parti ne pourra user d'aucune violence sous prétexte de religion ; que les biens ecclésiastiques dont les Protestans s'étaient saisis leur demeureraient, sans qu'on pût les tirer en procès pour cela devant la chambre de Spire ; que les évêques n'auraient aucune juridiction sur ceux de la religion protestante, mais qu'ils se gouverneraient eux-mêmes comme ils le trouveraient à propos ; qu'aucun prince ne pourrait attirer à sa religion les sujets d'un autre, mais qu'il serait permis aux sujets d'un prince qui ne serait pas de la même religion qu'eux de vendre leur bien et de sortir des terres de sa domination ; que ces articles subsisteraient jusqu'à ce qu'on se fût accordé sur la religion par des moyens légitimes.

Du Luthéranisme depuis la paix religieuse jusqu'à la paix de Westphalie.

La dernière ligue des Protestans avait été l'écueil de la puissance de Charles-Quint : le roi de France, qui s'était joint aux Protestans, avait pris les trois évêchés. L'empereur, après avoir fait sa paix avec les Protestans, mit sur pied une nombreuse armée et assiégea Metz : cette entreprise fut le terme de ses prospérités, il fut obligé de lever le siége et résolut de finir ses jours dans la retraite. Il résigna l'empire à Ferdinand, son frère, et mit Philippe, son fils, sur le trône d'Espagne.

Le gouvernement dur de ce prince, la dureté et l'imprudence de ses ministres, les progrès cachés de la religion protestante et l'établissement de l'Inquisition, soulevèrent les Pays-Bas contre Philippe, et firent de ces contrées le théâtre d'une guerre longue et cruelle qui détacha pour toujours la Hollande de la monarchie espagnole et y établit le calvinisme.

La paix religieuse n'étouffa point les dissensions de l'Allemagne; cette paix ne fut pas plus tôt conclue, qu'on se plaignit de part et d'autre des diverses infractions qu'on accusait le parti contraire d'avoir faites ; et il n'y avait point de juge qui pût prononcer sur ces infractions : les deux partis se récusaient réciproquement.

Les Protestans n'étaient pas plus unis entre eux ; ils s'étaient

partagés entre Zuingle et Luther ; la principale différence qui les divisa d'abord regardait la présence réelle, que Luther reconnaissait et que Zuingle niait : le landgrave de Hesse avait fait inutilement tout ce qu'il avait pu pour accorder ces différends ; plusieurs d'entre les Luthériens ajoutèrent à la confession d'Augsbourg un écrit appelé *Formulaire de concorde*, par lequel ils condamnaient la doctrine des Zuingliens; ils soutinrent même que ces derniers n'avaient aucun droit à la liberté de conscience accordée à ceux de la confession d'Augsbourg, parce qu'ils avaient abandonné cette confession.

Les princes luthériens agissaient, à la vérité, avec plus de modération ; mais ils ne recevaient les princes zuingliens dans leurs assemblées que comme par grâce, voulant bien qu'ils jouissent des priviléges qui, à proprement parler, ne leur appartenaient point : on en vint enfin jusqu'à chasser, de part et d'autre, les théologiens qui n'étaient pas du sentiment des princes.

Malgré ces divisions, la religion protestante faisait du progrès en Allemagne : les évêques d'Halberstadt et de Magdebourg l'ayant embrassée avaient conservé leurs évêchés, au lieu que l'électeur de Cologne, qui avait voulu faire la même chose, avait perdu le sien et la dignité d'électeur, que l'empereur lui avait ôtée de sa seule autorité, sans consulter les autres électeurs : il se fit alors une union entre les princes calvinistes et quelques-uns des luthériens, pour s'opposer aux catholiques qui voulaient les accabler; mais cette union ne produisit aucun effet, parce que l'électeur de Saxe, mécontent de leur conduite et irrité par ses théologiens aussi bien que par les catholiques, se persuada que les Calvinistes ne cherchaient qu'à opprimer également les Luthériens et les catholiques.

Les catholiques, de leur côté, firent une ligue à Wurtzbourg, qu'ils appelèrent la *Ligue catholique*, pour l'opposer à celle des Protestans, que l'on appelait l'*Union évangélique*. Maximilien de Bavière, ancien ennemi de l'électeur palatin, en fut le chef.

Les empereurs Ferdinand Ier, Maximilien II et Rodolphe II avaient toléré les Protestans pour de grandes sommes qu'ils en avaient tirées; ils leur avaient accordé des priviléges, que Mathias voulut en vain leur ôter : après les avoir obligés de se révolter et après avoir été vaincu, il avait été contraint de confirmer de nouveau les priviléges que Rodolphe II avait accordés aux Bohémiens, et de leur laisser l'Académie de Prague, un tribunal

de judicature en cette ville, et la liberté de bâtir des temples, avec des juges délégués pour la conservation de leurs priviléges.

Le nombre des Protestans augmentait tous les jours : la maison d'Autriche et ses alliés résolurent de s'opposer à leur accroissement, et, pour y réussir, firent élire roi de Bohême Ferdinand II. Ce prince avait beaucoup de zèle pour la religion catholique ; cependant il promit solennellement qu'il ne toucherait point aux priviléges accordés par ses prédécesseurs aux Bohémiens, et qu'il ne se mêlerait point de l'administration du royaume pendant la vie de Mathias.

Peu de temps après, les Protestans voulurent bâtir des temples sur les terres des catholiques : ceux-ci s'y opposèrent. Les Protestans prirent les armes, excitèrent une sédition, jetèrent par les fenêtres trois magistrats de Prague : sur-le-champ toute la Bohême fut en armes, et les Protestans demandèrent du secours à leurs frères.

Mathias étant mort, Ferdinand voulut inutilement prendre l'administration de la Bohême ; les Bohémiens refusèrent de le reconnaître pour leur roi ; ils le déclarèrent déchu de tous les droits qu'il pourrait avoir sur la Bohême, puisqu'il y avait envoyé des troupes du vivant de Mathias. On élut en sa place l'électeur palatin, qui accepta la couronne, mais qui l'abandonna bientôt, et qui ne put même conserver ses anciens États. Les troupes de Ferdinand ne furent pas moins heureuses contre le duc de Brunswick, chef du même parti.

Tout plia donc sous l'autorité impériale, et l'empereur donna un édit, en 1629, qui portait que tous les biens ecclésiastiques dont les Protestans s'étaient emparés depuis le traité de Passaw seraient restitués aux catholiques.

A la faveur de ces succès, l'empereur crut pouvoir s'emparer de la mer Baltique ; Walstein entra en Poméranie, déclara la guerre au duc, sous prétexte qu'il avait bu à la santé de l'empereur avec de la bière.

Gustave-Adolphe, roi de Suède, vit combien il était nécessaire de s'opposer au projet de l'empereur, et après quelques négociations tentées inutilement et rejetées par l'empereur avec mépris, ce prince déclara la guerre à l'empereur et entra en Poméranie.

La France, les Provinces-Unies, l'Angleterre, l'Espagne, en un mot toute l'Europe prit part à cette guerre, qui dura trente ans et qui finit par une paix générale, dans laquelle les princes

et les États, tant Luthériens que Zuingliens ou Calvinistes, obtinrent le libre exercice de leur religion, du consentement unanime de l'empereur, des électeurs, princes et États des deux religions ; il fut de plus réglé que, dans les assemblées ordinaires et dans la chambre impériale, le nombre des chefs de l'une et de l'autre religion serait égal.

Toute l'Europe garantit l'exécution de ce traité entre les princes protestans et les princes catholiques d'Allemagne.

Le nonce Fabiano Chigi s'y opposa de tout son pouvoir, et le pape Innocent X, par une bulle, déclara ces traités nuls, vains, réprouvés, frivoles, invalides, iniques, injustes, condamnés, sans force, et que personne n'était tenu de les observer, encore qu'ils fussent fortifiés par un serment.

On n'eut pas plus d'égard à la bulle d'Innocent qu'à la protestation de son nonce. *Voyez* l'histoire de Suède par Puffendorf; l'histoire du traité de Westphalie, par le P. Bougeant.

Du Luthéranisme en Suède.

La Suède était catholique lorsque Luther parut : deux Suédois, qui avaient étudié sous lui à Wittemberg, portèrent sa doctrine en Suède ; on était alors au fort de la révolution qui enleva la Suède au roi de Danemarck, et qui plaça sur le trône Gustave Wasa: on ne s'aperçut pas du progrès du Luthéranisme.

Gustave, placé sur le trône de Suède dont il venait de chasser le beau-frère de l'empereur, avait à craindre l'autorité du pape, dévoué à Charles-Quint, et le crédit du clergé, toujours favorable à Christiern, malgré sa tyrannie: d'ailleurs ; Gustave voulait changer le gouvernement de la Suède, et régner en monarque absolu dans un pays où le clergé s'était maintenu dans ses droits au milieu du despotisme et de la tyrannie de Christiern, et qui formait, pour ainsi dire, un monument toujours subsistant de la liberté des peuples et des bornes imposées à l'autorité royale. Gustave résolut donc d'anéantir en Suède la puissance du pape et l'autorité du clergé. Luther avait produit ce double effet dans une partie de l'Allemagne par ses déclamations contre le clergé : Gustave favorisa le Luthéranisme, et donna secrètement ordre au chevalier Anderson de protéger Pétri et les autres Luthériens, et d'en attirer des universités d'Allemagne. Voilà la vraie cause du changement de la religion en Suède : c'est manquer d'équité

ou de discernement que de l'attribuer aux indulgences publiées en Suède par les officiers de Léon X, comme le dit l'auteur d'un abrégé de l'histoire ecclésiastique [1].

Olaüs et les autres Luthériens, assurés de la protection du chancelier, travaillèrent ardemment à l'établissement du Luthéranisme : ils l'exposaient tous les jours avec le zèle et l'emportement propre à soulever les peuples contre l'Église.

La plupart de ces nouveaux docteurs avaient l'avantage de la science et de l'éloquence sur le clergé, et même certain air de régularité que donnent les premières ferveurs d'une nouvelle religion : ils étaient écoutés avec plaisir par le peuple, toujours avide de nouveautés, et qui les adopte sans examen lorsqu'elles ne demandent point de sacrifice et qu'elles ne tendent qu'à abaisser ses supérieurs. Une apparence de faveur qui se répandait imperceptiblement sur les prédicateurs luthériens attirait l'attention de la cour et de la première noblesse, qui ne voyait encore que des prélats attaqués.

Pendant que ces docteurs prêchaient publiquement le Luthéranisme, Gustave, de son côté, cherchait avec affectation différens prétextes pour ruiner la puissance temporelle des évêques et du clergé : il attaqua d'abord les ecclésiastiques du second ordre, et après eux les évêques. Il rendit successivement plusieurs déclarations contre les curés et contre les évêques, en faveur du peuple, et sur des objets purement temporels, tels que la déclaration qui défend aux évêques de s'approprier les biens et la succession des ecclésiastiques de leurs diocèses; ce prince faisait succéder adroitement ces déclarations l'une à l'autre, et elles ne paraissaient qu'à proportion du progrès que faisait le Luthéranisme.

Le clergé prévit les projets de Gustave, sans pouvoir les arrêter : l'habileté de ce prince prévenait toutes leurs démarches et rendait tous leurs efforts inutiles. Il dépouilla successivement les évêques de leur pouvoir et de leurs biens ; il protestait cependant qu'il était très-attaché à la religion catholique : mais lorsqu'il vit que la plus grande partie des Suédois avaient changé de religion, il se déclara enfin lui-même Luthérien, et nomma à l'archevêché d'Upsal Laurent Pétri, auquel il fit épouser une demoiselle de ses parentes. Le roi se fit ensuite couronner par ce prélat, et bien-

[1] Abrégé de l'hist. ecclésiastique, avec des réflexions, etc., en treize volumes, t. 9, p. 133, 134.

tôt la Suède devint presque toute luthérienne : le roi, les sénateurs, les évêques et toute la noblesse firent profession publique de cette doctrine. Mais comme la plupart des ecclésiastiques du second ordre et les curés de la campagne n'avaient pris ce parti que par contrainte ou faiblesse, on voyait, dans plusieurs Églises du royaume, un mélange bizarre de cérémonies catholiques et de prières luthériennes ; des prêtres et des curés mariés disaient encore la messe en plusieurs endroits suivant le rituel et la liturgie romaine; on administrait le sacrement de baptême avec les prières et les exorcismes, comme dans l'Église catholique; on enterrait les morts avec les mêmes prières qu'on emploie pour demander à Dieu le soulagement des âmes des fidèles, quoique la doctrine du purgatoire fût condamnée par les Luthériens.

Le roi voulut établir un culte uniforme dans son royaume ; il convoqua une assemblée générale de tout le clergé de Suède, en forme de concile. Le chancelier présida l'assemblée, au nom du roi : les évêques, les docteurs et les pasteurs des principales églises composèrent ce concile luthérien. Ils prirent la confession d'Augsbourg pour règle de foi ; ils renoncèrent solennellement à l'obéissance qu'ils devaient au chef de l'Église ; ils ordonnèrent qu'on abolirait entièrement le culte de l'Église romaine ; ils défendirent la prière pour les morts ; ils empruntèrent des églises luthériennes d'Allemagne la manière d'administrer le baptême et la cène ; ils déclarèrent le mariage des prêtres légitime ; ils proscrivirent le célibat et les vœux ; ils approuvèrent de nouveau l'ordonnance qui les avait dépouillés de leurs priviléges et de la plus grande partie de leurs biens, et les ecclésiastiques qui firent ces règlemens étaient presque les mêmes qui, un an auparavant, avaient fait paraître tant de zèle pour la défense de la religion.

Ils eurent cependant beaucoup de peine à abolir la pratique et la discipline de l'Église romaine dans l'administration des sacremens ; on entendait sur cela des plaintes dans tout le royaume ; en sorte que Gustave craignit les effet du mécontentement des peuples, et ordonna aux pasteurs et aux ministres luthériens d'user de condescendance pour ceux qui demandaient avec opiniâtreté les anciennes cérémonies, et de n'établir les nouvelles qu'autant qu'ils trouveraient des dispositions favorables dans les peuples [1].

[1] Puffendorf, Hist. Succ. Bazius, Hist. eccles. Succ., Révolutions de Suède, de Vertot, t. 1.

Du Luthéranisme en Danemarck.

Les Danois, après avoir chassé Christiern II, élurent pour roi Frideric, duc de Holstein. Christiern revint en Danemarck, où il fut fait prisonnier par Frideric, et renfermé à Callenbourg.

Frideric eut pour successeur son fils Christiern III, qui trouva de grandes oppositions au commencement de son règne, à cause que Christolphe, comte d'Oldenbourg, et la ville de Lubeck, voulaient rétablir Christiern II dans son royaume; mais quoique plusieurs provinces se fussent déjà rendues, il surmonta tous ces obstacles par le secours de Gustave, roi de Suède, et se rendit maître de Copenhague en 1536; et parce que les évêques lui avaient été fort contraires, ils furent exclus de l'accommodement général et déposés de leurs charges. Le roi se fit couronner par un ministre protestant que Luther lui avait envoyé. Ce nouvel apôtre voulut faire le pape en Danemarck: au lieu de sept évêques qui étaient dans le royaume, il ordonna sept intendans pour remplir à l'avenir la fonction des évêques, et pour faire exécuter les règlemens qui concernaient l'ordre ecclésiastique : on fit la même chose dans le royaume de Norwége. Tel fut l'établissement du Luthéranisme en Danemarck.

Du Luthéranisme en Pologne, en Hongrie et en Transylvanie.

Dès l'an 1520, un Luthérien avait passé à Dantzick pour y établir le Luthéranisme : il n'exerça d'abord son apostolat qu'avec précaution, et n'enseignait que dans les maisons particulières. L'année suivante, un religieux de l'ordre de saint François prêcha beaucoup plus ouvertement contre l'Église romaine, et persuada beaucoup de monde. Ces nouveaux prosélytes chassèrent les catholiques des charges et des places qu'ils occupaient, et remplirent la ville de troubles. Les catholiques, dépouillés de leurs emplois, portèrent leurs plaintes à Sigismond Ier, qui vint à Dantzick, chassa les magistrats intrus, punit sévèrement les séditieux, et ôta aux Évangéliques ou Luthériens la liberté de s'assembler.

Cependant les Luthériens répandaient secrètement leur doctrine dans la Pologne ; ils y faisaient des prosélytes, et ils n'attendaient qu'un temps favorable pour éclater.

Ce temps arriva sous Sigismond-Auguste, fils de Sigismond I[er] :

[1] Puffendorf, Introd. à l'hist, univers., l. 3, c. 2.

ce prince, avec des qualités brillantes, était faible, voluptueux, sans caractère, et devint follement épris de Radzevill; il voulut l'épouser et la déclarer reine; il eut besoin du consentement des palatins et de celui du sénat; il eut des égards et des condescendances pour la noblesse.

Parmi les seigneurs et les palatins, plusieurs avaient adopté les opinions de Luther; i s firent profession publique de la réforme; elle s'établit à Dantzick, dans la Livonie et dans les domaines de plusieurs palatins,

Bientôt la Pologne devint un asile pour tous ceux qui professaient les sentimens des prétendus réformateurs : Blandrat, Lélie Socin, Okin, Gentilis, et beaucoup d'autres qui avaient renouvelé l'Arianisme, se réfugièrent en Pologne. Ces nouveaux venus attirèrent bientôt l'attention et formèrent un parti qui alarma également les catholiques et les Protestans.

La Pologne était remplie de toutes les sectes qui déchiraient le christianisme, qui se faisaient toutes une guerre cruelle, mais qui se réunissaient contre les catholiques et qui formaient un parti assez puissant pour forcer les catholiques à leur accorder à tous la liberté de conscience; et sous plusieurs rois, en vertu des *Pacta conventa*, il était permis aux Polonais d'être Hussites, Luthériens, Sacramentaires, Calvinistes, Anabaptistes, Ariens, Pinczoniens, Unitaires, Anti-Trinitaires, Trithéites et Sociniens : tel fut l'effet que la réforme produisit en Pologne.

Les Sociniens ont été bannis; les autres sectaires jouissent de la tolérance [1].

Le Luthéranisme s'introduisit aussi en Hongrie, à l'occasion des guerres de Ferdinand et de Jean de Sépus, qui se disputaient ce royaume; il s'y établit principalement lorsque Lazare Simenda y étant venu avec ses troupes prit plusieurs villes, dans lesquelles il mit des ministres luthériens, et dont il chassa les catholiques; ils s'unirent quelquefois aux Turcs, qui les soutinrent contre les empereurs, et ils ont obtenu le libre exercice de la confession d'Augsbourg.

Dans la Transylvanie, le Luthéranisme et la religion catholique furent alternativement la religion dominante : celle-ci y fut presque abolie, sous Gabriel Battori, et elle n'a commencé à s'y établir que depuis que l'empereur Léopold s'en est rendu le maître.

[1] Hist. du Socinianisme, première partie.

Le Luthéranisme s'établit aussi en Courlande, où il s'est maintenu, et fait la religion nationale.

Du Luthéranisme en France et dans les autres États de l'Europe.

La faculté de théologie condamna les erreurs de Luther, presqu'à leur naissance. Cette censure solide, équitable et savante, n'arrêta pas la curiosité: on voulut connaître les sentimens d'un homme qui avait partagé l'Allemagne en deux factions, et qui luttait contre les papes et contre la puissance impériale. On lut ses ouvrages, et il eut des approbateurs, car il est impossible qu'un homme qui attaque des abus ne trouve pas des approbateurs.

Quelques ecclésiastiques, attachés à l'évêque de Meaux, avaient adopté quelques-unes des opinions de Luther; ils en firent part à quelques personnes simples et ignorantes, mais capables de s'échauffer et de communiquer leur enthousiasme: tel fut Jean le Clerc, cardeur de laine à Meaux, qui fut établi ministre du petit conventicule qui avait adopté les opinions luthériennes. Cet homme, d'un caractère violent, prêcha bientôt publiquement, et publia que le pape était l'Antechrist: on arrêta Jean le Clerc, il fut marqué et banni du royaume; il se retira à Metz, où, devenu furieux, il entra dans les églises et brisa les images; on lui fit son procès, et il fut brûlé comme un sacrilége.

Les théologiens qui avaient instruit le Clerc sortirent de Meaux, et quelques-uns devinrent ministres chez les réformés.

Un gentilhomme d'Artois prit une voie plus sûre pour répandre les erreurs de Luther, il traduisit ses ouvrages. Les erreurs luthériennes se répandaient donc principalement parmi les personnes qui lisaient, et les Luthériens furent d'abord traités avec beaucoup de ménagement, sous François Ier. Ce prince, ami des lettres et protecteur des gens de lettres, usa d'abord de beaucoup d'indulgence envers ceux qui suivaient les opinions de Luther; mais enfin le clergé, effrayé du progrès de ces opinions en France, obtint du roi des édits très-sévères contre ceux qui seraient convaincus de Luthéranisme, et tandis que François Ier défendait les Protestans d'Allemagne contre Charles-Quint, il faisait brûler en France les sectateurs de Luther.

La rigueur des châtimens n'arrêta pas le progrès de l'erreur; les disciples de Luther et de Zuingle se répandirent en France: Calvin adopta leurs principes et forma une secte nouvelle, qui

étouffa le luthéranisme en France. *Voyez* l'art. CALVINISME.

Le Luthéranisme fit des progrès bien plus rapides et bien plus étendus dans les Pays-Bas, où il y avait une inquisition, plus d'abus et beaucoup moins de lumières qu'en France ; on fit mourir un grand nombre de Luthériens : ces rigueurs et l'inquisition causèrent la révolution qui enleva les Provinces-Unies à l'Espagne. Les sectateurs de Zuingle et de Calvin pénétrèrent dans les Pays-Bas, comme les Luthériens, et y devinrent la secte dominante. *Voyez* l'art. HOLLANDE.

En Angleterre, Henri VIII écrivit contre Luther, et traita rigoureusement ceux qui adoptaient les erreurs de ce réformateur et celles des Sacramentaires : il disputait contre eux, et les faisait brûler lorsqu'il ne les convertissait pas.

Édouard VI les toléra et même les favorisa ; la reine Marie, qui succéda à Édouard, les fit brûler; Élisabeth, qui succéda à Marie, persécuta les catholiques, et établit dans son royaume la religion protestante, qui avait déjà gagné toute l'Écosse. *Voyez* l'art. ANGLICANS.

L'Italie, l'Espagne et le Portugal ne furent point à l'abri des erreurs de Luther ; mais les Luthériens n'y firent jamais un parti considérable.

Du système théologique de Luther.

C'est le nom que je donne à la collection des erreurs de Luther.

Ce théologien attaqua d'abord l'abus des indulgences, et ensuite les indulgences mêmes. Pour les combattre, il examina la nature et l'étendue du pouvoir que l'Église a par rapport à la rémission des péchés ; il prétendit que le pouvoir de délier n'était point différent de celui de lier, fondé sur les paroles mêmes de Jésus-Christ : *Ce que vous délierez sera délié;* pouvoir qui ne pouvait, selon Luther, s'étendre qu'à imposer aux fidèles des liens par les canons, à les absoudre des peines qu'ils ont encourues en les violant, ou à les en dispenser, et non pas à les absoudre de tous les péchés qu'ils ont commis ; car lorsqu'un homme pèche, ce n'est pas l'Église qui le lie ou qui le rend coupable, c'est la justice divine.

De là Luther conclut que Dieu seul remet les péchés, et que les ministres des sacremens ne faisaient que déclarer qu'ils étaient remis.

Luther ne conclut pas de là que l'absolution et la confession

fussent inutiles ; il voulait conserver la confession, comme un moyen propre à exciter en nous les dispositions auxquelles la rémission des péchés est attachée [1].

Si l'absolution sacramentelle ne justifie pas, quel est donc le principe de notre justification?

Il trouve dans l'Écriture que c'était par Jésus-Christ que tous les hommes avaient été rachetés, et de plus que c'était par la foi en Jésus-Christ que nous étions sauvés ; il conclut de là que c'était par la foi que les mérites de Jésus-Christ nous étaient appliqués.

Mais quelle est cette foi par laquelle les mérites de Jésus-Christ nous sont appliqués? Ce n'est pas seulement la persuasion ou la croyance des mérites de la religion, ou, comme il le dit lui-même, la foi infuse, parce qu'elle peut subsister avec le péché mortel.

La foi qui nous justifie est un acte par lequel nous croyons que Jésus-Christ est mort pour nous.

Luther conçoit donc la satisfaction et les mérites de la mort de Jésus-Christ comme un trésor immense de grâce et de justice, préparé pour tous les hommes en général, et dont les fidèles déterminent l'application en formant un acte de foi, par lequel chaque fidèle dit : Je crois que Jésus-Christ est mort pour moi.

Voilà le principe fondamental, ou plutôt toute la doctrine de Luther sur la justification.

Comme la satisfaction seule de Jésus-Christ est le principe justifiant, et qu'il nous est appliqué par l'acte de foi par lequel le fidèle dit : Je crois que Jésus-Christ est mort pour moi, il est clair que les actions ou les œuvres de charité, de pénitence, etc., sont inutiles pour la justification des chrétiens. Luther croit pourtant que lorsque, par cet acte de foi, le fidèle s'est appliqué réellement les mérites de Jésus-Christ, il fait de bonnes œuvres ; mais il n'est pas moins évident que, dans son système, ces bonnes œuvres sont absolument inutiles pour nous rendre agréables à Dieu et pour mériter à ses yeux, quoiqu'elles soient faites avec la grâce.

Je dis que voilà le vrai système de Luther, tel qu'il l'enseigne expressément [2].

De là Luther concluait que chaque fidèle devait croire fermement qu'il était sauvé, et que l'homme ne pouvait faire de mau-

[1] Op. Luth., t. 1., Concl. de indulgentiis, fol. 31.
[2] Luth. op., t. 1, Disput. de fide, de justific., de operib,

vaises actions lorsqu'il avait été justifié par la foi. Ces conséquences entraînèrent Luther dans mille absurdités, et dans mille contradictions que M. Bossuet a relevées admirablement [1].

Voilà le vrai système, la vraie doctrine de Luther ; dans ses disputes ou dans ses commentaires, il a adouci ses principes sur l'inutilité des bonnes œuvres ; c'est une contradiction, et tout ce que M. Basnage a dit à ce sujet ne prouve rien de plus [2].

De ces principes Luther conclut que les sacremens ne produisaient ni la grâce ni la justification, et qu'ils n'étaient que des signes destinés à exciter notre foi et à nous faire produire cet acte par lequel le fidèle dit : *Je crois que Jésus-Christ est mort pour moi.*

Ce fut encore par une suite de ces principes que Luther retrancha du nombre des sacremens tous ceux qu'il ne jugea pas propres à exciter la foi : il ne conserva que le baptême et l'eucharistie.

Ces principes de Luther sur la justification n'étaient point contraires au sentiment de Luther sur les forces morales de l'homme, qu'il croyait nécessité dans toutes ses actions. Luther fondait cette impuissance de l'homme sur la corruption de sa nature et sur la certitude de la prescience divine, qui serait anéantie si l'homme était libre.

De cette impuissance de l'homme Luther conclut que Dieu faisait tout dans l'homme ; que le péché était son ouvrage aussi bien que la vertu ; que les préceptes de Dieu étaient impossibles aux justes lorsqu'ils ne les accomplissaient pas, et que les seuls prédestinés avaient la grâce.

Luther attaqua de plus tout ce qu'il put attaquer dans les dogmes et dans la discipline de l'Église catholique : il combattait le dogme de la transsubstantiation, l'infaillibilité de l'Église, l'autorité du pape ; il renouvela les erreurs de Wiclef et de Jean Hus sur la nature de l'Église, sur les vœux, sur la prière pour les morts.

Toutes ces erreurs sont exposées dans la bulle de Léon X et dans les articles condamnés par la Sorbonne.

Nous avons réfuté les erreurs de Luther sur la hiérarchie, dans l'article d'Aérius ; sur les vœux et sur le célibat, dans l'article Vigilance ; ses erreurs sur l'Église, dans l'article Donatistes ; ses erreurs sur la transsubstantiation, dans l'article Bérenger ; l'usage

[1] Hist. des Variat., l. 1.

[2] Hist. des églises réformées.

de la communion sous les deux espèces, dans l'article Hussites; son erreur sur le pape, à l'article Grecs. Il nous reste à parler de son sentiment sur la justification, sur les indulgences, sur les sacremens.

De la justification.

Il n'y a peut-être point de matière sur laquelle on ait plus écrit depuis Luther: nous avons exposé comment Luther fut conduit à son sentiment sur la justification; nous nous contenterons de rapporter ici ce que M. Bossuet en dit dans son exposition de la doctrine de l'Église catholique.

« Nous croyons, premièrement, que nos péchés nous sont re-
» mis gratuitement par la miséricorde divine : ce sont les propres
» termes du concile de Trente, qui ajoute que nous sommes dits
» justifiés gratuitement, parce qu'aucune de ces choses qui précè-
» dent la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peuvent mé-
» riter cette grâce. (*Conc. Trid., sess.* 6, *c.* 9, *c.* 2.)

» Comme l'Écriture nous explique la rémission des péchés,
» tantôt en disant que Dieu les couvre, tantôt en disant qu'il les
» ôte et qu'il les efface par la grâce du Saint-Esprit qui nous fait
» nouvelles créatures; nous croyons qu'il faut joindre ensemble
» ces expressions, pour former l'idée parfaite de la justification
» du pécheur. C'est pourquoi nous croyons que nos péchés, non-
» seulement sont couverts, mais qu'ils sont entièrement effacés
» par le sang de Jésus-Christ, et par la grâce qui nous régénère;
» ce qui, loin d'obscurcir ou de diminuer l'idée qu'on doit avoir
» du mérite de ce sang, l'augmente au contraire et la relève.

» Ainsi la justice de Jésus-Christ est non-seulement imputée,
» mais actuellement communiquée à ses fidèles par l'opération
» du Saint-Esprit, en sorte que non-seulement ils sont épurés,
» mais faits justes, par sa grâce.

» Si la justice qui est en nous n'était justice qu'aux yeux des
» hommes, ce ne serait pas l'ouvrage du Saint-Esprit : elle est
» donc justice même devant Dieu, puisque c'est Dieu qui la fait
» en nous en répandant la charité dans nos cœurs.

» Toutefois, il n'est que trop certain que la chair convoite
» contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, et que nous manquons
» tous en beaucoup de choses; ainsi, quoique notre justice soit
» véritable par l'infusion de la charité, elle n'est point justice par-
» faite, à cause du combat de la convoitise; si bien que le gémis-

» sement continuel d'une âme repentante de ses fautes fait le » devoir le plus nécessaire de la justice chrétienne, ce qui nous » oblige de confesser humblement, avec saint Augustin, que notre » justice en cette vie consiste plutôt dans la rémission des péchés » que dans la perfection des vertus.

» Sur le mérite des œuvres, l'Église catholique enseigne que la » vie éternelle doit être proposée aux enfans de Dieu, et comme » une grâce qui leur est miséricordieusement promise par le » moyen de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et comme une récom- » pense qui est fidèlement rendue à leurs bonnes œuvres et à leurs » mérites, en vertu de cette promesse : ce sont les propres termes » du concile de Trente. (Sess. 6, c. 6.)

» Mais, de peur que l'orgueil humain ne soit flatté par l'opinion » du mérite présomptueux, ce même concile enseigne que tout le » prix et la valeur des œuvres chrétiennes provient de la grâce » sanctifiante qui nous est donnée gratuitement au nom de Jésus- » Christ, et que c'est un effet de l'influence continuelle de ce di- » vin chef sur ses membres.

» Véritablement, les préceptes, les promesses, les menaces et » les reproches de l'Évangile font assez voir qu'il faut que nous » opérions notre salut par le mouvement de nos volontés, avec la » grâce de Dieu qui nous aide ; mais c'est un premier principe » que le libre arbitre ne peut rien faire qui conduise à la félicité » éternelle qu'autant qu'il est mû et élevé par le Saint-Esprit.

» Ainsi, l'Église sachant que ce divin Esprit fait en nous, » par sa grâce, tout ce que nous faisons de bien, elle doit croire » que les bonnes œuvres des fidèles sont très-agréables à Dieu » et de grande considération devant lui, et c'est justement qu'elle » se sert du mot de mérite, avec toute l'antiquité chrétienne, » principalement pour signifier la valeur, le prix et la dignité de » ces œuvres que nous faisons par la grâce. Mais comme toute leur » sainteté vient de Dieu qui les fait en nous, la même Église a reçu » dans le concile de Trente, comme doctrine de foi catholique, » cette parole de saint Augustin, que Dieu couronne ses dons en » couronnant le mérite de ses serviteurs.

» Nous prions ceux qui aiment la vérité de vouloir bien lire un » peu au long les paroles de ce concile, afin qu'ils se désabusent » une fois des mauvaises impressions qu'on leur donne de notre » doctrine. » *Encore que nous voyons*, disent les Pères de ce concile, *que les saintes Écritures estiment tant les bonnes œuvres que*

Jésus-Christ nous promet lui-même qu'un verre d'eau donné à un pauvre ne sera pas privé de sa récompense, et que l'Apôtre témoigne qu'un moment de peine légère, soufferte en ce monde, produira un poids éternel de gloire; toutefois à Dieu ne plaise que le chrétien se fie et se glorifie en lui-même et non en Notre-Seigneur, dont la bonté est si grande envers tous les hommes, qu'il veut que les dons qu'il leur fait, soient leurs mérites! (Sess. 6, c. 16; sess. 14, c. 8.)

Des indulgences.

Il est certain, 1° qu'il y a des peines que les justes expient après cette vie.

2° Que les fidèles prient pour que ces peines soient remises, et que Dieu écoute leurs prières; que les aumônes, les mortifications des vivans, sont utiles au soulagement des âmes qui sont dans le purgatoire.

3° Il est certain que les justes de tous les siècles font avec l'Église visible une société unie par les liens d'une charité parfaite, et dont Jésus-Christ est le chef; qu'il y a dans cette société un trésor infini de mérites capables de satisfaire la justice divine.

4° Ces mérites peuvent obtenir, pour ceux auxquels ils sont appliqués, le relâchement des peines qu'ils sont obligés de payer dans l'autre vie. C'est un point qu'il n'est pas possible de contester : on en trouve la preuve dans la peine que saint Paul remit à l'incestueux de Corinthe; dans l'usage de l'ancienne Église, dans laquelle on priait les fidèles d'accorder aux chrétiens des indulgences qui pussent les aider auprès de Dieu.

5° Toute la question des indulgences se réduit donc à savoir si l'Église a le pouvoir d'appliquer ces mérites pour exempter les fidèles des peines qu'ils ont encourues et qu'ils seraient obligés de subir dans le purgatoire.

6° L'Église a le pouvoir d'absoudre des péchés; tout ce qu'elle délie sur la terre, est délié dans le ciel; elle a donc le pouvoir d'employer tout ce qui peut délier les peines de l'autre vie; et comme l'application des mérites de Jésus-Christ et des justes est un moyen de remettre les peines du purgatoire, il est clair que l'Église a le pouvoir d'accorder des indulgences.

On peut voir dans tous les auteurs qui ont traité des indulgences que l'Église a dans tous les temps accordé des indulgences. Le concile de Trente ne propose autre chose à croire sur les in-

dulgences, sinon que la puissance de les accorder a été donnée à l'Église par Jésus-Christ, et que l'usage en est salutaire ; à quoi ce concile ajoute qu'il doit être retenu avec modération, toutefois, de peur que la discipline ecclésiastique ne soit énervée par une excessive facilité. (Conc. Trid. contin. sess. 25, De indulg.)

Des sacremens.

Les erreurs de Luther sur les sacremens ont en général trois objets : la nature des sacremens, leur nombre et leurs ministres.

De la nature des sacremens.

Sur la nature des sacremens, Luther et tous ceux qui suivent la confession d'Augsbourg prétendent que l'efficacité des sacremens dépend de la foi de celui qui les reçoit ; qu'il n'ont été institués que pour nourrir la foi, et qu'ils ne donnent point la grâce à ceux qui n'y mettent point d'obstacle.

Cette erreur de Luther est une suite de ses principes sur la justification ; car si l'homme n'est justifié que parce qu'il croit que les mérites de Jésus-Christ lui sont appliqués, les sacremens ne sont que des signes destinés à exciter notre foi, et ne produisent par eux-mêmes ni la grâce ni la justification.

Ce qui sanctifie l'homme étant un don du Saint-Esprit, n'est-il pas possible que Dieu ait fait une loi de n'accorder cette grâce, ce don du Saint-Esprit, qu'à ceux sur lesquels on opérerait les signes qu'on appelle sacremens, pourvu que ceux auxquels on appliquerait ces signes ne fussent pas dans certaines dispositions contraires au don du Saint-Esprit ? Cette supposition n'a rien qui déroge à la puissance ou à la sagesse de Dieu.

Dans cette supposition, il est certain que ce serait à l'application du signe que la grâce sanctifiante serait attachée, et que par conséquent ce signe produirait par lui-même la grâce sanctifiante. Laissons aux écoles à examiner s'ils la produisent physiquement ou moralement ; il est certain que, dans la supposition que nous avons faite, la grâce serait donnée toutes les fois que le signe serait appliqué ; que par conséquent la grâce sanctifiante serait attachée à ce signe, comme l'effet à sa cause, au moins occasionelle.

Il ne faut pas croire que l'Église enseigne pour cela que les dispositions sont inutiles dans la réception des sacremens ; elle prétend seulement que les dispositions sont des conditions néces-

saires pour recevoir la grâce, et qu'elle n'est pas attachée à ces conditions : c'est ainsi que, pour voir, c'est une condition nécessaire d'avoir des yeux; mais quoiqu'on ait des yeux, on ne voit point dans les ténèbres : il faut de la lumière, qui est la vraie cause qui nous fait voir.

On n'entend rien autre chose lorsqu'on dit que les sacremens produisent la grâce *ex opere operato*, et non pas *ex opere operantis*.

Cette doctrine est la doctrine de l'antiquité chrétienne, qui a toujours attribué aux sacremens une vraie efficace, une vertu productrice de la sanctification : il faudrait n'avoir jamais lu les Pères pour le contester.

Les catholiques croient que deux des sacremens produisent dans l'âme une marque ineffaçable qu'on nomme caractère : est-il impossible que Dieu ait établi une loi par laquelle, un sacrement étant conféré à un homme, il produit dans l'âme de cet homme une certaine disposition fixe et permanente? C'est ce que toute l'antiquité suppose que le baptême, la confirmation et l'ordre produisent.

Les disputes des théologiens sur la nature de ce caractère n'en rendent pas l'existence douteuse, comme Fra Paolo tâche de l'insinuer : j'aimerais autant qu'on mît en doute l'existence d'un phénomène reconnu par tout le monde parce que les physiciens ne s'accordent pas sur la manière de l'expliquer. Cette méthode, pour le dire en passant, est presque toujours employée par Fra Paolo ; non qu'il n'en sentît la faiblesse et l'injustice, mais il savait qu'elle plairait à tous les lecteurs superficiels.

Du nombre des sacremens.

La confession d'Augsbourg ne reconnaît que trois sacremens : le baptême, la cène et la pénitence.

L'Église catholique reconnaissait sept sacremens lorsque Luther parut : toutes les Églises schismatiques séparées de l'Église romaine, depuis les Ariens jusqu'à nos jours, ont conservé le même nombre de sacremens ; nous l'avons fait voir dans les articles Eutychiens, Nestoriens, Grecs, Arméniens, Jacobites, Cophtes, Abyssins. La doctrine de l'Église sur les sacremens n'a donc pas été introduite par les papes, comme les ennemis de l'Église le prétendent.

Du ministre des sacremens.

Luther et tous les réformés ont prétendu que tous les fidèles étaient ministres des sacremens. Nous n'entrerons point dans l'examen de tous les sophismes qu'ils font pour établir ce sentiment ; nous demanderons seulement s'il est impossible que Dieu n'ait attaché la grâce aux signes qui font la partie visible du sacrement qu'autant que ces signes seront appliqués par un certain ordre d'hommes et dans certaines circonstances ? Si cela n'est pas impossible, ce n'est pas une absurdité dans la doctrine de l'Église catholique que tous les fidèles ne soient pas les ministres des sacremens : l'Église catholique appuie son sentiment, par rapport aux ministres des sacremens, sur toute l'antiquité ecclésiastique.

Luther a prétendu, non-seulement que tout fidèle était ministre légitime de tous les sacremens, mais encore que les sacremens administrés en bouffonnant et par dérision n'étaient pas moins de vrais sacremens que ceux qui s'administrent sérieusement dans les temples : c'est encore une conséquence qui suit du principe de Luther sur la justification, et qui est une absurdité.

Le signe ou la partie sensible du sacrement ne produit la grâce que parce que Dieu a fait une loi de l'attacher à ce signe institué par Jésus-Christ ; ce signe ne produit donc la grâce qu'autant qu'il est le signe institué par Jésus-Christ pour produire la grâce dans l'Église chrétienne ; il faut donc que ce sacrement soit en effet administré dans des circonstances où il soit censé un rit ou un sacrement de l'Église chrétienne.

Du sacrifice de la messe.

L'abolition de la messe fut un des premiers objets de Luther : nous ne parlerons point ici des changemens qu'il fit dans la messe; nous ne parlerons que de l'abolition des messes privées, qu'il condamna en supposant que les catholiques leur attribuaient la vertu de remettre les péchés sans qu'il fût nécessaire d'y apporter ni la foi, ni aucun bon mouvement. Nous ne croyons pas pouvoir mieux réfuter cette erreur qu'en exposant la foi de l'Église catholique sur ce sujet : nous tirerons cette exposition de M. Bossuet.

« Étant convaincu que les paroles toutes-puissantes du Fils de » Dieu opèrent tout ce qu'elles énoncent, nous croyons avec rai-

» son qu'elles eurent leur effet dans la cène aussitôt qu'elles furent » prononcées, et par une suite nécessaire nous reconnaissons la » présence réelle du corps avant la manducation.

» Ces choses étant supposées, le sacrifice que nous reconnais- » sons dans l'eucharistie n'a plus aucune difficulté particulière.

» Nous avons remarqué deux actions dans ce mystère, qui ne » laissent pas d'être distinctes, quoique l'une se rapporte à l'autre : » la première est la consécration, par laquelle le pain et le vin » sont changés au corps et au sang, et la seconde est la mandu- » cation, par laquelle on y participe.

» Dans la consécration, le corps et le sang sont mystérieuse- » ment séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est » mon corps, ceci est mon sang ;* ce qui enferme une vive et effi- » cace représentation de la mort qu'il a soufferte.

» Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table en vertu de » ces paroles, revêtu de signes qui représentent sa mort ; c'est ce » qu'opère la consécration, et cette action religieuse porte avec » soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que » Jésus-Christ présent y renouvelle et perpétue en quelque sorte » la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix, si » bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

» On ne peut douter que cette action, comme distincte de la » manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu et ne l'oblige » à nous regarder d'un œil plus propice, parce qu'elle lui remet » devant les yeux son Fils même, sous les signes de cette mort » par laquelle il a été apaisé.

» Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jé- » sus-Christ est une manière d'intéresser très-puissante devant » Dieu, pour tout le genre humain, selon ce que l'apôtre dit, » que Jésus-Christ se présente et paraît pour nous devant la face » de Dieu : ainsi nous croyons que Jésus-Christ présent sur la » sainte table, en cette figure de mort, intercède pour nous et » représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte » pour son Église.

» C'est en ce sens que nous disons que Jésus-Christ s'offre à » Dieu pour nous dans l'eucharistie ; c'est en cette manière que » nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus » propice, et c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire.

» Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce » mystère, et que nous le voyons, par la foi, présent actuelle-

» ment sur la sainte table, avec ces signes de mort, nous nous » unissons à lui en cet état; nous le présentons à Dieu comme » notre unique victime et notre unique propitiateur par son sang, » protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ » et le mérite infini de sa mort. Nous consacrons toutes nos prières » par cette divine offrande; en présentant Jésus-Christ à Dieu, » nous apprenons en même temps à nous offrir à la majesté divine, » en lui et par lui, comme des hosties vivantes.

» Tel est le sacrifice des chrétiens, infiniment différent de » celui qui se pratiquait dans la loi; sacrifice spirituel et digne de » la nouvelle alliance, où la victime présente n'est aperçue que » par la foi, où le glaive est la parole qui sépare mystiquement » le corps et le sang, où ce sang, par conséquent, n'est répandu » qu'en mystère, où la mort n'intervient que par représentation; » sacrifice néanmoins très-véritable en ce que Jésus-Christ y est » véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de » mort; mais sacrifice de commémoration qui, bien loin de nous » détacher, comme on nous l'objecte, du sacrifice de la croix, nous » y attache par toutes ses circonstances, puisque non-seulement » il s'y rapporte tout entier, mais qu'en effet il n'est et ne subsiste » que par ce rapport, et qu'il en tire sa vertu.

» C'est la doctrine expresse de l'Église catholique dans le con- » cile de Trente, qui enseigne que ce sacrifice n'est institué qu'a- » fin de représenter celui *qui a été une fois accompli en la croix;* » *d'en faire durer la mémoire jusqu'à la fin des siècles, et de nous* » *en appliquer la vertu salutaire pour la rémission des péchés que* » *nous commettons tous les jours.* Ainsi, loin de croire qu'il manque » quelque chose au sacrifice de la croix, l'Église, au contraire, » le croit si parfaitement et si pleinement suffisant, que tout ce » qui se fait ensuite n'est plus établi que pour en célébrer la mé- » moire et pour en appliquer la vertu.

» Par-là cette même Église reconnaît que tout le mérite de la » rédemption du genre humain est attaché à la mort du Fils de » Dieu; et on doit avoir compris, par toutes les choses qui ont » été exposées, que, lorsque nous disons à Dieu, dans la célébra- » tion des divins mystères, *Nous vous présentons cette hostie sainte,* » nous ne prétendons point, par cette oblation, faire ou présen- » ter à Dieu un nouveau paiement du prix de notre salut, mais » employer auprès de lui les mérites de Jésus-Christ présent et le » prix infini qu'il a payé une fois pour nous en la croix.

» Messieurs de la religion prétendue réformée ne croient point » offenser Jésus-Christ en l'offrant à Dieu comme présent à leur » foi; et s'ils croyaient qu'il fût présent en effet, quelle répu- » gnance auraient-ils à l'offrir comme étant effectivement présent? » Ainsi, toute la dispute devrait de bonne foi être réduite à la » seule présence. » *Bossuet*, *Exposition de la doctrine catholique*, art. 14.

Cette présence réelle est reconnue par les Luthériens, et nous l'avons prouvée contre les Sacramentaires, à l'art. Bérenger.

Luther, en abolissant les messes privées, conserva la messe et n'y fit que peu de changement. L'abolition de la messe fut le fruit d'une conférence de Luther avec le Diable, qui le convainquit de la nécessité de l'abolir : cette conférence se trouve dans l'ouvrage de Luther sur la messe privée.

Réflexions générales sur la réforme établie par Luther.

Lorsque Luther attaqua les indulgences, il s'était introduit de grands abus dans l'Église; il était nécessaire de les réformer, c'est une vérité reconnue par les catholiques les plus zélés. Mais l'Église catholique n'enseignait point d'erreurs, et sa morale était pure : on a défié cent fois les Protestans de citer un dogme ou un point de discipline contraire aux vérités enseignées dans les premiers siècles ou opposé à la pureté de la morale évangélique.

On pouvait donc se garantir des abus et distinguer la morale de l'Évangile de la corruption du siècle, laquelle, il faut l'avouer, avait étrangement infecté tous les ordres de l'Église, qui cependant ne fut jamais destituée d'exemples éclatans de vertus et de sainteté.

Une infinité de personnes, plus savantes que Luther et d'une piété éminente, souhaitaient la réforme des abus et la demandaient; mais elles croyaient que c'était à l'Église même à procurer cette réforme, et que la corruption même du plus grand nombre des membres de l'Église n'autorisait aucun particulier à faire cette réforme.

Il n'y avait donc aucune raison de se séparer de l'Église lorsque Luther s'en sépara. La réforme que Luther établit consistait à détruire toute la hiérarchie ecclésiastique, à ouvrir les cloîtres et à licencier les moines; il enseigna des dogmes qui, de l'aveu de ses sectateurs mêmes, détruisaient les principes de la morale et sa-

paient tous les fondemens de la religion naturelle et révélée : tels sont ses sentimens sur la liberté de l'homme et sur la prédestination.

Le droit qu'il donnait à chaque chrétien d'interpréter l'Écriture et de juger l'Église fut, sinon la cause, au moins l'occasion de cette foule de sectes fanatiques et insensées qui désolèrent l'Allemagne et qui renouvelèrent les principes de Wiclef, si contraires à la religion et à la tranquillité des États. *Voyez* l'article Anabaptistes.

Luther entreprit cette réforme sans autorité, sans mission, soit ordinaire, soit extraordinaire ; il n'avait pas plus de droit que les Anabaptistes, qu'il réfutait en leur demandant d'où ils avaient reçu leur mission ; il n'avait mis dans sa réforme, ni la charité, ni la douceur, ni même la fermeté qui caractérisent un homme envoyé de Dieu pour réformer l'Église ; son emportement, sa dureté, sa présomption, révoltaient tous ses disciples ; il avait violé ses vœux, et il s'était marié scandaleusement ; il avait autorisé la polygamie dans le landgrave de Hesse ; ses écrits n'ont ni dignité, ni décence, ils ne respirent ni la charité, ni l'amour de la vertu ; il s'abandonne avec complaisance aux plus indécentes railleries.

Ce ne sont point ici des déclamations : ceux qui ont lu les ouvrages de Luther et l'histoire de sa réforme, même dans les Protestans, ne m'en dédiront pas, et j'en atteste les Protestans modérés, les lettres de Luther, ses sermons, ses ouvrages, Mélanchton et Erasme.

Il s'est élevé parmi les Luthériens beaucoup de disputes ; du temps de Luther, et après sa mort, les théologiens luthériens dressèrent plusieurs formules pour tâcher de se réunir, mais inutilement. Indépendamment de ces divisions, il s'éleva des chefs de sectes qui ajoutèrent ou retranchèrent aux principes de Luther, ou qui les modifièrent : tels furent les Crypto-Calvinistes, les Synergistes, les Flavianistes, les Osiandristes, les Indifférens, les Stancaristes, les Majoristes, les Antinomiens, les Syncrétistes, les Millénaires, les Origénistes, des fanatiques et des Piétistes. Nous allons en donner une notion.

Des sectes qui se sont élevées parmi les Luthériens.

1° Le Crypto-Calvinisme ou Calvinisme caché : Mélanchton en fut la première source ; changeant, timide, trop philosophe d'ail-

leurs, dit un auteur luthérien, et faisant trop de cas des sciences humaines, la correspondance qu'il entretint avec Bucer et Bullinger le disposa trop avantageusement en leur faveur : ses disciples, dont il eut un très-grand nombre, adoptèrent ses sentimens, et la ville de Wittemberg fut remplie de gens qui, sans vouloir prendre le nom de disciples de Calvin, professaient et enseignaient ouvertement sa doctrine.

La même chose eut lieu à Leipsick et dans tout l'électorat de Saxe pendant que les États de la branche Ernestine ou aînée conservèrent la doctrine de Luther.

Enfin Auguste, électeur de Saxe, persuadé par plusieurs disciples de Mélanchton qui trouvaient que leurs compagnons allaient trop loin, mit en œuvre des moyens très-efficaces pour détruire le Calvinisme ; ces moyens furent d'emprisonner et de déposer ceux qui l'enseignaient et qui le favorisaient : quelques-uns furent fort long-temps en prison, d'autres y moururent ; mais le plus grand nombre sortit et de prison et du pays.

C'est M. Walch, docteur luthérien, qui nous apprend comment les premiers réformateurs traitaient ceux qui ne pensaient pas comme eux [1].

On n'en usa pas autrement d'abord en France envers les premiers Luthériens, quoiqu'ils attaquassent la religion catholique avec fureur.

2° Les Synergistes disaient que l'homme pouvait contribuer en quelque chose à sa conversion : Mélanchton peut encore passer pour l'auteur de cette doctrine, contraire aux principes de Luther [2].

3° Le Flavianisme, erreur dans laquelle Mathias Flavius, surnommé Illyricus, tomba d'abord par précipitation et sans mauvaise intention, et dans laquelle il persévéra par entêtement : il disait que le péché originel était la substance même de l'homme. Cette doctrine, tout insoutenable qu'elle est, trouva des sectateurs ; elle fut soutenue par les comtes de Mansfeld [3].

4° Les Osiandristes, disciples d'Adrien Osiander ; il se signala parmi les Luthériens par une opinion nouvelle sur la justification : il ne voulait pas, comme les autres Protestans, qu'elle se fît par l'imputation de la justice de Jésus-Christ, mais par l'intime union

[1] Bibl. germ., t. 26, art. 6.
[2] Ibid. Hoffman, Lexicon hæresium.
[3] Ibid.

de la justice substantielle de Dieu avec nos âmes; il se fondait sur ces paroles souvent répétées en Isaïe et en Jérémie : *Le Seigneur est votre justice.*

Selon Osiander, de même que nous vivons par la vie substantielle de Dieu, et que nous aimons par l'amour essentiel qu'il a pour lui-même, aussi nous sommes justes par la justice essentielle qui nous est communiquée ; à quoi il fallait ajouter la substance du Verbe incarné, qui était en nous par la foi, par la parole et par les sacremens.

Dès le temps qu'on dressa la confession d'Augsbourg, il avait fait les derniers efforts pour faire embrasser cette doctrine par tout le parti, et il la soutint avec une audace extrême à la face de Luther.

Dans l'assemblée de Smalcade, on fut étonné de sa témérité ; mais comme on craignait de faire éclater de nouvelles divisions dans le parti, où il tenait un rang considérable par son savoir, on le toléra.

Il avait un talent tout particulier pour divertir Luther ; il faisait le plaisant à table et y disait de bons mots souvent très-profanes. Calvin dit que toutes les fois qu'il trouvait le vin bon, il faisait l'éloge du vin, en lui appliquant cette parole que Dieu disait de lui-même : *Je suis celui qui suis*, *ego sum qui sum* ; ou ces autres mots : *Voici le Fils du Dieu vivant.*

Il ne fut pas plus tôt en Prusse, qu'il mit en feu l'Université de Kœnigsberg par sa nouvelle doctrine sur la justification ; il partagea bientôt toute la province [1].

5° Les Indifférens, c'est-à-dire les Luthériens qui voulaient qu'on conservât les pratiques de l'Église romaine.

La dispute sur ces pratiques fut poussée avec beaucoup d'aigreur : Mélanchton, soutenu des académies de Leipsick et de Wittemberg, où il était tout-puissant, ne voulait pas qu'on retranchât les cérémonies de l'Église romaine ; il ne croyait pas que, pour un surplis, pour quelques fêtes ou pour l'ordre des leçons, il fallût se séparer de la communion.

On lui fit un crime de cette disposition à la paix, et on décida, dans le parti luthérien, que les choses absolument indifférentes seraient absolument retranchées, parce que l'usage qu'on en fai-

[1] Hist. des variat. l. 8, art. 14. Seckendorf, Hist. du Luth. Stockman, Bibl. german., loc. cit.

sait était contraire à la liberté de l'Église et renfermait, disait-on, une espèce de profession de papisme [1].

6° Les Stancaristes, disciples de François Stancar, né à Mantoue et professeur luthérien dans l'Académie de Royamort, en Prusse, l'an 1551.

Osiander avait soutenu que l'homme était justifié par la justice essentielle de Dieu; Stancar, en combattant Osiander, soutint au contraire que Jésus-Christ n'était notre médiateur qu'en tant qu'homme [2].

7° Les Majoristes, disciples de George Major, professeur dans l'Académie de Wittemberg, en 1556.

Mélanchton avait abandonné les principes de Luther sur le libre arbitre; il avait accordé quelque force à la nature humaine et avait enseigné qu'elle concourait dans l'ouvrage de la conversion, même dans un infidèle.

Major avait poussé ce principe plus loin que Mélanchton et avait expliqué comment l'homme infidèle concourait à l'ouvrage de sa conversion. Il faut, pour qu'un infidèle se convertisse, qu'il prête l'oreille à la parole de Dieu; il faut qu'il la comprenne et qu'il la reçoive: jusque-là tout est l'ouvrage de la volonté; mais lorsque l'homme a reconnu la vérité de la religion, il demande les lumières du Saint-Esprit et il les obtient. Major renouvelait en partie les erreurs des Semi-Pélagiens et prétendait que les œuvres étaient nécessaires pour être sauvé, ce qui est contraire à la doctrine de Luther, qui convient bien que les bonnes œuvres sont nécessaires comme preuves ou plutôt comme effet de la conversion, mais non pas comme moyens [3].

8° Les Antinomiens, c'est-à-dire opposés à la loi. *Voyez* l'article Agricola.

9° Les Syncrétistes, c'est-à-dire Pacificateurs, dont voici l'origine.

Il s'était élevé une foule de sectes parmi les nouveaux réformateurs : pour des hommes qui prétendaient être dirigés par des lumières extraordinaires, cette division était le plus grand des embarras et une difficulté accablante que les catholiques leur opposaient. On chercha donc à réunir toutes ces branches de la

[1] Histoire des variations, ibid.
[2] Ibid.
[3] Stockman, Lexic.

réforme, mais inutilement; chaque secte regarda les Pacificateurs comme des hommes qui trahissaient la vérité et qui la sacrifiaient lâchement à l'amour de la tranquillité. Toutes les sectes réformées se haïssaient et se damnaient les unes les autres, comme elles haïssaient et damnaient les catholiques.

George Calixte fut un des plus zélés promoteurs du Syncrétisme, et il fut attaqué par ses ennemis avec un emportement extrême [1].

10° Le Hubérianisme, ou la doctrine de Huber.

Huber était originaire de Berne et professeur en théologie à Wittemberg, vers l'an 1592.

Luther avait enseigné que Dieu déterminait les hommes au mal comme au bien, ainsi Dieu seul prédestinait l'homme au salut ou à la damnation, et tandis qu'il produisait la justice dans un petit nombre de fidèles, il déterminait les autres au crime et à l'impénitence.

Huber ne put s'accommoder de ces principes; il les trouva contraires à l'idée de la justice, de la bonté et de la miséricorde divine. Il trouvait dans l'Écriture que Dieu veut le salut de tous les hommes; que comme tous les hommes sont morts en Adam, tous ont été vivifiés en Jésus-Christ. Huber prit ces passages dans la plus grande étendue qu'on pouvait leur donner et enseigna, non-seulement que Dieu voulait le salut de tous les hommes, mais encore que Jésus-Christ les avait en effet tous rachetés, et qu'il n'y en avait point pour lesquels Jésus-Christ n'eût satisfait réellement et de fait; en sorte que les hommes n'étaient damnés que parce qu'ils tombaient de cet état de justice dans le péché par leur propre volonté et en abusant de leur liberté.

Huber fut chassé de l'Université, pour avoir enseigné cette doctrine [2].

11° Les Origénistes, qui parurent sur la fin du dernier siècle. M. Pétersen et sa femme publièrent que Dieu leur avait révélé que les damnés et les démons mêmes seront un jour amenés par la grandeur et la longue durée de leurs peines à rentrer dans le devoir et à se repentir sincèrement, à demander et à recevoir grâce de Dieu, tout cela en vertu de la mort et satisfaction de Jésus-

[1] Bibl. germ. Stockman, loc. cit.
[2] Ibid.

Christ ; ce qui distingue le sentiment des Origénistes luthériens de celui des Sociniens sur cet objet [1].

12° Les Millénaires, qui renouvelèrent l'erreur des anciens Millénaires. *Voyez* cet article.

13° Les Piétistes, secte de dévots luthériens, qui prétendaient que le Luthéranisme a besoin d'une nouvelle réforme : ils se croyaient illuminés ; ils ont renouvelé les erreurs des Millénaires et plusieurs autres.

M. Spéner, pasteur à Francfort, est l'auteur de cette secte. Dans le temps qu'il demeurait à Francfort-sur-le-Mein, en 1670, il y établit un collége de piété dans sa maison, d'où il le transporta dans une Église.

Toutes sortes de gens, hommes, femmes, étaient admis à cette assemblée : M. Spéner faisait un discours édifiant sur quelque passage de l'Écriture, après quoi il permettait aux hommes qui étaient présens de dire leur sentiment sur le sujet qu'il avait traité.

Quelques années après (1675), M. Spéner fit imprimer une préface à la tête du recueil des sermons de Jean Arnold ; dans cette préface, il parla fortement de la décadence de la piété dans l'Église luthérienne ; il prétendit même qu'on ne pouvait être bon théologien si l'on n'était exempt de péché.

M. Spéner passa, en 1686, à Leipsick, et alors se forma le collége des amateurs de la Bible, qui établirent des assemblées particulières destinées à expliquer certains livres de l'Écriture sainte de la manière la plus propre à inspirer de la piété à leurs auditeurs. La faculté de théologie approuva d'abord ces assemblées ; mais bientôt le bruit se répandit que ceux qui parlaient dans ces assemblées se servaient d'expressions suspectes, et on les désigna, aussi bien que leurs partisans, par le nom de *Piétistes*. On en parla dans les chaires ; la faculté de théologie désapprouva ces assemblées, et elles cessèrent.

M. Chajus, professeur en théologie à Giessen, forma des assemblées, à l'imitation de M. Spéner.

En 1690, M. Mayer, homme vif et plein de zèle, proposa un formulaire d'union contre les Anti-Scripturaires, les faux philosophes, les théologiens relâchés, etc.

M. Horbius et plusieurs autres refusèrent de souscrire ce for-

[1] Bibl. germ., t. 35, art. 1.

mulaire, surtout parce qu'on le proposait à l'insu du magistrat : sur ces entrefaites, il recommanda le livre de M. Poiret sur l'éducation des enfans, intitulé *la Prudence des justes*, livre dans lequel on prétendait qu'il y avait des principes fort dangereux ; on souleva le peuple contre Horbius et contre les Piétistes, et Horbius fut obligé de sortir de Hambourg.

Cependant le Piétisme se répandait en Allemagne, et, à mesure qu'il s'étendait, les points de contestation se multipliaient; mais il paraît qu'il y avait du malentendu dans toutes ces controverses.

Il paraît certain que le fanatisme s'introduisit dans les assemblées des Piétistes, qui furent composées d'hommes, de femmes de tous états, de tout âge, parmi lesquels il y avait des tempéramens bilieux, mélancoliques, qui produisirent des fanatiques et des visionnaires.

Les Piétistes en général toléraient dans leurs assemblées tous les différens partis, pourvu qu'on eût de la charité et que l'on fût bienfaisant : ils estimaient beaucoup plus les fruits de la foi (selon la doctrine de Luther), tels que la justice, la tempérance, la bienfaisance, que la foi même.

Les points fondamentaux du Piétisme étaient : 1° que la parole de Dieu ne saurait être bien entendue sans l'illumination du Saint-Esprit, et que le Saint-Esprit n'habitant pas dans l'âme d'un méchant homme, il s'ensuit qu'aucun méchant ou impie n'est capable d'apercevoir la lumière divine, quand même il posséderait toutes les langues et toutes les sciences.

2° Qu'on ne saurait regarder comme indifférentes certaines choses que le monde regarde sur ce pied : telles sont la danse, les jeux de cartes, les conversations badines, etc.

On a beaucoup écrit en Allemagne pour et contre cette secte. *Voyez la Bibliothèque germanique*, t. 26, art. 6 ; et *Stockman*, *Lexicon hæresium*, au mot PIETISTÆ.

14° Les Ubiquites ou Ubiquitaires, Luthériens qui croient qu'en conséquence de l'union hypostatique de l'humanité avec la divinité, le corps de Jésus-Christ se trouve partout où la divinité se trouve.

Les Sacramentaires et les Luthériens ne pouvaient s'accorder sur la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie : les Sacramentaires niaient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, parce qu'il était impossible qu'un même corps fût dans plusieurs lieux à la fois.

Chytré et quelques autres Luthériens répondirent que l'humanité de Jésus-Christ étant unie au Verbe, son corps était partout avec la divinité.

Mélanchton opposait aux Ubiquites deux difficultés insolubles : l'une, que cette doctrine confondait les deux natures de Jésus-Christ, le faisant immense, non-seulement selon la divinité, mais encore selon son humanité et même selon son corps ; l'autre, qu'elle détruisait le mystère de l'eucharistie, à qui on ôtait ce qu'il avait de particulier, si Jésus-Christ, comme homme, n'y était présent que de la même manière dont il l'est dans le bois ou dans les pierres.

Nous passons sous silence d'autres sectes obscures : on peut voir, dans un ouvrage de M. Walch, l'histoire plus étendue de ces différentes sectes formées dans le sein du Luthéranisme, et toutes produites par quelqu'un des principes de ce réformateur. Il ne faut pas oublier qu'indépendamment de ces petites sectes, la réforme de Luther produisit l'Arianisme et l'Anabaptisme, comme on peut le voir dans ces articles.

M

MACÉDONIUS, évêque de Constantinople, qui nia la divinité du Saint-Esprit.

Après la mort d'Alexandre, évêque de Constantinople, les défenseurs de la consubstantialité du Verbe élurent pour successeur Paul, et les Ariens élurent Macédonius.

Constance chassa ces deux concurrens et plaça Eusèbe de Nicomédie sur le siége de Constantinople.

Eusèbe étant mort, Paul et Macédonius furent rappelés, chacun par leurs partisans, et bientôt on vit dans Constantinople des intrigues, du trouble et des séditions.

Constance envoya Hermogène à Constantinople pour chasser Paul ; le peuple s'y opposa, prit les armes, mit le feu au palais, traîna Hermogène dans les rues et l'assomma. L'empereur se rendit à Constantinople, chassa Paul et priva la ville de la moitié du blé que l'on distribuait aux habitans ; il ne fit mourir personne, parce que le peuple alla au devant de lui pleurant et demandant pardon.

L'empereur, qui attribuait une partie du désordre à Macédonius, ne voulut point confirmer son élection, et lui permit seule-

ment de tenir ses assemblées dans son église propre. Les autres églises demeurèrent apparemment sous la conduite des prêtres du parti de Paul, qui revint à Constantinople peu de temps après le départ de Constance, qui envoya ordre au préfet du prétoire de le chasser et de mettre Macédonius à sa place.

Philippe, préfet du prétoire, fit enlever Paul, et parut dans son char, ayant à côté de lui Macédonius, qu'il conduisait à son église.

Ce même peuple, qui avait demandé pardon à Constance, courut à l'église pour s'en emparer de force; les Ariens et les catholiques voulaient s'en chasser réciproquement; le trouble et la confusion devinrent extrêmes: les soldats crurent que le peuple se soulevait, ils chargèrent le peuple; on se battit, et plus de trois mille personnes furent tuées à coups d'épée, ou étouffées [1].

Après cet horrible carnage, Macédonius monta sur le trône épiscopal, s'empara bientôt de toutes les églises, et persécuta cruellement les Novatiens et les catholiques.

La persécution unit tellement les catholiques et les Novatiens, qu'ils étaient disposés à mourir les uns pour les autres: la persécution n'a guère manqué à réunir les partis les plus ennemis contre le parti persécuteur.

Les Novatiens furent principalement l'objet du zèle de Macédonius; il apprit qu'ils étaient en grand nombre dans la Paphlagonie; il obtint de l'empereur quatre régimens, qu'il y envoya pour les obliger à embrasser l'Arianisme. Les Novatiens, informés du projet de Macédonius, prirent les armes, vinrent au devant des quatre régimens, se battirent avec fureur, défirent les quatre régimens et tuèrent presque tous les soldats.

Quelque temps après le malheur arrivé dans la Paphlagonie, Macédonius voulut transporter le corps de Constantin hors de l'église des Apôtres, parce qu'elle tombait en ruines: une partie du peuple consentait à cette translation; l'autre soutenait que c'était une impiété, et regardait cette translation comme un outrage fait à Constantin. Les catholiques se joignirent à ce parti, et il devint considérable.

Macédonius n'ignorait pas ces oppositions, mais il ne croyait pas qu'un évêque dût y avoir égard, et il fit transporter le corps de Constantin dans l'église de Saint-Acace: tout le peuple accou-

[1] Sozom., l. 4, c. 21. Socrat., l. 2, c. 38. Socrate dit avoir appris ce fait d'un paysan qui s'était trouvé à cette affaire.

rut aussitôt ; le concours des deux partis produisit entre les esprits une espèce de choc, ils s'échauffèrent, on en vint aux mains, et sur-le-champ la nef de l'église et la galerie furent remplies de sang et de carnage.

Constance, qui était alors en Occident, sentit combien un homme du caractère de Macédonius était dangereux sur le siége de Constantinople ; il le fit déposer, quoique Macédonius persécutât les catholiques, que Constance voulait détruire.

Macédonius, déposé par Constance, conçut une haine violente contre les Ariens que Constance protégeait, et contre les catholiques qui avaient pris parti contre lui : pour se venger, il reconnut la divinité du Verbe que les Ariens niaient, et nia la divinité du Saint-Esprit que les catholiques reconnaissaient aussi bien que la divinité du Verbe.

Ainsi, avec des mœurs irréprochables, Macédonius était un ambitieux, un tyran qui voulait tout subjuguer ; un orgueilleux qui, pour soutenir une première démarche dans les plus petites choses, aurait sacrifié l'empire ; un barbare qui persécutait de sang-froid tout ce qui ne pensait pas comme lui ou qui osait lui résister ; enfin un présomptueux qui, pour satisfaire sa vengeance et sa passion pour la célébrité, fit une hérésie et nia la divinité du Saint-Esprit.

Voici les fondemens de son opinion :

Les principes des Ariens combattent également la divinité du Verbe et la divinité du Saint-Esprit ; mais on ne voit pas qu'ils aient combattu formellement la divinité du Saint-Esprit.

Macédonius, au contraire, trouva les principes des Ariens sans force contre la divinité de Jésus-Christ, et s'en servit pour prouver que le Saint-Esprit n'était qu'une créature.

L'Église avait condamné formellement les hérétiques qui avaient attaqué la divinité de Jésus-Christ. L'Écriture lui donne si clairement les titres et les attributs du vrai Dieu, que les difficultés que les Ariens entassaient pour prouver que Jésus-Christ était une créature avaient paru sans force à Macédonius ; il rejeta le terme de *consubstantiel*, mais il reconnut toujours la divinité de Jésus-Christ.

Il ne crut pas voir la divinité du Saint-Esprit exprimée aussi clairement dans l'Écriture ; il crut qu'elle lui donnait les caractères qui constituent la créature.

Le Saint-Esprit, disait Macédonius, n'est nulle part appelé

Dieu; l'Écriture n'oblige ni de croire en lui, ni de le prier; le Père et le Fils sont seuls l'objet de notre culte et de notre espérance : quand Jésus-Christ enseigne aux hommes en quoi consiste la vie éternelle et quels sont les moyens d'y arriver, il dit seulement que c'est de connaître son Père, et Jésus-Christ son Fils.

Lorsque l'Écriture parle du Saint-Esprit, elle nous le représente comme subordonné au Père et au Fils : c'est par eux qu'il existe, c'est par eux qu'il est instruit, c'est par leur autorité et par leur inspiration qu'il parle [1].

Il est le consolateur des chrétiens, il prie pour eux [2] : ces fonctions peuvent-elles convenir à la divinité ?

Enfin, on ne conçoit pas ce que ce serait que cette troisième personne dans la substance divine; car, ou le Saint-Esprit serait engendré, ou il ne le serait pas : s'il n'est pas engendré, en quoi diffère-t-il du Père ? et s'il est engendré, en quoi diffère-t-il du Fils ? Dira-t-on qu'il est engendré seulement par le Fils ? alors on admet un Dieu grand-père et un Dieu petit-fils.

Telle est la doctrine de Macédonius sur le Saint-Esprit : il ne la publia que lorsqu'il fut déposé, et peu de temps avant que de mourir.

Il eut des sectateurs, qu'on nomma Macédoniens ou Pneumatomaques, c'est-à-dire ennemis du Saint-Esprit ; on les appelait quelquefois Marathoniens, à cause de Marathone, évêque de Nicomédie, sans lequel on prétend que cette secte aurait été bientôt éteinte à Constantinople. Marathone la soutenait par ses soins, par son argent, par ses discours pathétiques et assez polis, et par un extérieur composé, propre à s'attirer l'estime du peuple [3].

Ces deux dernières qualités se trouvaient aussi dans plusieurs des principaux de cette secte, tels qu'Eluse, Eustache, etc. Leurs mœurs étaient réglées, leur abord grave, leur vie austère, leurs exercices assez semblables à ceux des moines, et l'on remarqua que le parti des Macédoniens était suivi par une partie considérable du peuple de Constantinople et des environs, par divers monastères, et par les personnes les plus irréprochables dans les mœurs : ils avaient des partisans dans plusieurs villes ; ils formè-

[1] Joan. 16. Paul. ad. Cor. 1, c. 2.
[2] Ad Rom. 8.
[3] Sozom., l. 4, c. 27.

rent plusieurs monastères remplis d'un grand nombre d'hommes et de filles [1].

Les Macédoniens étaient principalement répandus dans la Thrace, dans l'Hellespont et dans la Bithynie [2].

Après la mort de Julien, Jovien qui lui succéda, et qui était dans la foi de Nicée, voulut la rétablir : il rappela les exilés ; cependant, comme il aimait mieux agir par douceur que par autorité, il laissait une grande liberté à tout le monde pour la religion : tous les chefs de secte s'imaginèrent pouvoir l'engager dans leur parti.

Les Macédoniens formèrent les premiers ce projet, et présentèrent une requête pour obtenir que toutes les églises leur fussent données; mais Jovien rejeta leur requête.

Dans la suite, les Macédoniens se réunirent aux catholiques, parce qu'ils étaient persécutés par les Ariens; ils signèrent le symbole de Nicée, se séparèrent ensuite, et furent condamnés par le concile de Constantinople.

Théodose avait appelé à ce concile les évêques macédoniens, dans l'espérance de les réunir à l'Église ; mais ils persévérèrent dans leur erreur, quoi que l'on pût faire pour les détromper. L'empereur employa, mais inutilement, tous les moyens propres à les engager à se réunir avec les catholiques, et les chassa de Constantinople ; il leur défendit de s'assembler, et confisqua à l'épargne les maisons où ils s'assemblaient.

Les erreurs des Macédoniens sur le Saint-Esprit ont été renouvelées par les Sociniens et adoptées par Clarke, Wisthon, etc. Nous allons prouver contre eux la divinité du Saint-Esprit.

De la divinité du Saint-Esprit, contre les Macédoniens, les Sociniens, Clarke, Wisthon et les Anti-Trinitaires.

Nous supposons ici ce qui est reconnu par les Macédoniens, les Sociniens, Clarke, Wisthon et les Anti-Trinitaires, c'est que l'Écriture sainte nous dit qu'il y a un Père, un Fils et un Saint-Esprit : nous allons prouver que le Saint-Esprit est une personne divine.

Saint Paul dit que le Saint-Esprit lui a communiqué la con-

[1] Greg. Naz., Orat. 44. Sozom., l. 4. Rufin. l. 1, c. 25.
[2] Socrat,, l. 2, c. 15 ; l. 5, c. 8.

naissance des mystères, et il ajoute que cet esprit les connaît, parce qu'il sonde toutes choses, même les profondeurs de Dieu, c'est-à-dire qu'il connaît les choses les plus cachées qui sont en Dieu.

Pour prouver que le Saint-Esprit a ces connaissances, saint Paul emploie ce raisonnement : *car, qui est-ce des hommes qui sache les choses de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? de même nul ne connaît les choses de Dieu, sinon l'esprit de Dieu* [1].

C'est-à-dire, comme il n'y a que l'esprit de l'homme qui puisse connaître ses pensées, de même il n'y a que l'esprit de Dieu ou Dieu même qui puisse connaître les secrets de Dieu.

Ce raisonnement de saint Paul prouve que l'esprit de Dieu est Dieu lui-même, comme l'esprit d'un homme est cet homme même ; par conséquent, puisque le mot Dieu signifie ici l'Être suprême, l'esprit de Dieu est aussi l'Être suprême.

On objecte que saint Paul dit que l'esprit sonde, qu'il cherche les choses profondes de Dieu, et que cette manière de connaître ne peut convenir qu'à un être qui connaît les secrets de Dieu parce qu'ils lui sont communiqués, ce qui ne peut convenir qu'à une créature.

Pour répondre à cette difficulté, il suffit de remarquer : 1° que le même apôtre s'est servi du même mot pour désigner la connaissance immédiate que Dieu a des pensées des hommes, et que saint Paul désigne pourtant là une connaissance parfaite [2].

2° Saint Paul prouve que le Saint-Esprit sonde les choses profondes de Dieu, parce qu'il les connaît comme un homme connaît ses propres pensées, c'est-à-dire, immédiatement et par lui-même ; de sorte que si l'on peut dire que l'esprit de Dieu est un être distinct de Dieu parce qu'il sonde les choses profondes de Dieu, on pourrait aussi dire que l'esprit de l'homme est distinct de cet homme parce qu'il connaît ses propres pensées.

Enfin, la conception du Sauveur dans le sein de la sainte Vierge est une preuve incontestable de la divinité du Saint-Esprit.

L'Ange dit à la sainte Vierge que son Fils serait appelé le Fils du Très-Haut et le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Fils de l'être qui existe par lui-même, et l'ange en donne cette raison : « le Saint-» Esprit, dit-il, surviendra en vous, et la puissance du Très-Haut

[1] Primæ Cor., c. 2, v. 10, 11.
[2] Ad Rom. 8, v. 26.

» vous couvrira de son ombre ; c'est pourquoi le saint enfant qui » naîtra de vous, sera appelé le Fils de Dieu [1]. »

Il paraît, par ces paroles, que Jésus est le Fils de Dieu, parce qu'il a été engendré par l'opération du Saint-Esprit.

Mais si le Saint-Esprit n'est pas le Dieu suprême, s'il est un être distingué de l'Être suprême, il s'ensuivra que Jésus-Christ n'est le Fils de Dieu que comme les autres hommes, puisque Dieu lui-même ne l'a pas engendré immédiatement ; et le fils d'un ange du premier ordre, s'il y en avait un, ne serait pas plus le Fils de Dieu que le fils d'un artisan ou d'un homme stupide.

Dieu est le Père de Jésus-Christ d'une manière toute particulière ; c'est pourquoi Jésus-Christ est appelé le Fils unique de Dieu.

Dieu est son Père, parce qu'il l'a engendré immédiatement par lui-même, sans l'entremise d'aucun être distinct de lui ; mais Jésus-Christ est le Fils de Dieu, parce qu'il est engendré par le Saint-Esprit ; d'où il suit que le Saint-Esprit n'est pas un être distinct de Dieu, mais qu'il est Dieu lui-même, ou l'être qui existe par lui-même.

L'Écriture, dans cent autres endroits, nous parle du Saint-Esprit comme du vrai Dieu ; nous trouvons dans Isaïe que c'est Dieu qui inspire les prophètes, et saint Paul nous dit que c'est le Saint-Esprit qui a inspiré les prophètes [2].

Lorsqu'Ananie trompe les apôtres, saint Pierre lui reproche qu'il ment au Saint-Esprit, et, pour lui faire sentir la grandeur de son péché, il lui dit qu'il n'a pas menti aux hommes, mais à Dieu [3].

Si saint Paul parle des dons du Saint-Esprit, il dit qu'il y a différentes grâces du Saint-Esprit, mais que c'est le même Dieu qui opère en tous et qui les distribue [4].

C'est donc à tort que M. Clarke assure que l'Écriture ne donne pas le nom de Dieu au Saint-Esprit.

Mais quand il serait vrai que l'Écriture ne donne pas au Saint-Esprit le nom de Dieu, un théologien tel que M. Clarke pourrait-il faire de cette omission un motif pour douter de la divinité du

[1] Luc. 1, v. 35.
[2] Isaiæ 6, Act. ultim., v. 25.
[3] Act. 5, v. 3.
[4] Primæ Cor. 12, v. 4.

Saint-Esprit, tandis qu'il est évident et qu'il reconnaît lui-même que l'Écriture attribue au Saint-Esprit des opérations qui n'appartiennent qu'à Dieu ?

Mais, dit M. Clarke, le Saint-Esprit est représenté dans l'Écriture comme subordonné au Père et au Fils, comme leur envoyé.

Je réponds que les passages dans lesquels le Saint-Esprit est représenté comme envoyé du Père et du Fils ne prouvent point qu'il soit inférieur au Père et au Fils ; ce sont des passages destinés à nous faire connaître les opérations du Saint-Esprit.

Ainsi, par exemple, Dieu voulant éclairer les apôtres, en répandant sur eux, le jour de la Pentecôte, les dons du Saint-Esprit, l'Écriture représente cet esprit d'une manière allégorique, sous l'idée d'un messager que Dieu envoie pour l'instruction des hommes ; et comme l'effusion des dons du Saint-Esprit ne devait se faire qu'après l'ascension de Jésus-Christ, l'Écriture nous dit que Jésus-Christ devait monter au ciel pour envoyer ce messager.

Tout cela n'est qu'une simple métaphore, familière aux Orientaux, pour dire que Dieu répandait actuellement sur les hommes les dons et les grâces qui procèdent du Saint-Esprit, ou qu'il communique par son Saint-Esprit.

On trouve dans l'Écriture quantité de figures qui ne sont pas moins hardies que celle-là : elle dit que l'Être suprême descendit pour voir ce qui était arrivé ; qu'il descendit sur le mont Sinaï ; qu'il descendit pour délivrer son peuple [1].

On voit par-là que, quand le Saint-Esprit est comparé à un messager que Dieu ou Jésus-Christ envoie, cela veut dire simplement que Dieu ou Jésus-Christ répand les dons du Saint-Esprit.

Lorsque l'Écriture parle de la descente du Saint-Esprit sur la personne de Jésus-Christ sous une forme corporelle, cela veut dire que, quand on vit cette apparition, les dons et les grâces du Saint-Esprit furent actuellement communiqués à Jésus-Christ.

Lorsque le Saint-Esprit descendit sur les apôtres sous la figure de langues de feu, cela veut dire qu'ils reçurent les dons du Saint-Esprit à mesure que ces langues se posèrent sur leurs têtes : c'est ainsi que ces métaphores deviennent aisées, et il n'en est aucune qui prouve que le Saint-Esprit est inférieur à Dieu.

Quand il serait vrai qu'il y en aurait de difficiles à expliquer,

[1] Genes. 18, v. 21. Exod. 18, 19, etc.

quelques passages obscurs pourraient-ils former, dans un esprit raisonnable, une difficulté contre les passages de l'Écriture qui donnent au Saint-Esprit le nom et les attributs du vrai Dieu?

Comment se peut-il que des hommes qui se piquent de n'obéir qu'à la raison se déterminent toujours en faveur des difficultés qui naissent de notre ignorance sur la manière dont une chose est, contre une preuve évidente qui l'établit ?

Qu'on ne nous reproche pas de donner un sens arbitraire aux passages de l'Écriture que nous avons cités ; M. Clarke n'a pu combattre ce sens, et les Pères, avant ou après Macédonius, leur ont donné le sens que nous leur donnons.

L'Écriture n'explique point la manière dont le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; mais nous savons qu'il ne procède pas du Père, et de la même manière dont le Fils est engendré par le Père.

Personne n'est autorisé à dire que la génération du Fils soit la seule manière dont le Père et le Fils puissent produire, et par conséquent l'ignorance dans laquelle nous sommes sur la différence qu'il y a entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit n'est pas une difficulté qu'on puisse nous opposer.

Il n'est pas possible de descendre dans toutes les chicanes que les Sociniens ont formées sur les passages que nous avons cités, et les raisonnemens que nous avons joints suffisent pour les réfuter. Ceux qui souhaiteront d'entrer dans ces détails les trouveront dans les théologiens catholiques et protestans.

Nous dirons seulement que M. le Clerc reconnaît que ces passages ne peuvent s'expliquer que très-difficilement, selon l'hypothèse socinienne, et qu'il n'y connaissait point de réponse, car il n'en oppose aucune aux conséquences que les catholiques en tirent, et c'est ce qu'il ne manque jamais de faire lorsqu'il s'agit de défendre les Sociniens.

Je ne prétends pas, par cette remarque, rendre M. le Clerc odieux ; je voudrais seulement inspirer à ceux qui attaquent les mystères un peu plus de modestie et de réserve, en leur mettant sous les yeux un le Clerc embarrassé et sans réplique, sur des matières où ils tranchent en maîtres.

Nous n'examinerons point ici les difficultés par lesquelles on prétend prouver qu'il répugne qu'il y ait en Dieu une personne divine distinguée du Père ; nous les avons examinées à l'article Anti-Trinitaires.

MANÈS, s'appelait ordinairement Cubricus ; il naquit en Perse, en 240 ; une femme de Ctésiphonte fort riche l'acheta, lorsqu'il n'était encore âgé que de sept ans ; elle le fit instruire avec beaucoup de soin, et lui laissa tous ses biens en mourant.

Cubricus, possesseur d'une grande fortune, alla loger proche le palais, et prit le nom de Manès.

Manès trouva dans les effets de sa bienfaitrice les livres d'un nommé Scythien ; il les lut, et vit que le spectacle des biens et des maux dont la terre est le théâtre avait porté Scythien à supposer que le monde est l'ouvrage de deux principes opposés, dont l'un est essentiellement bon et l'autre essentiellement mauvais, mais qui sont tous deux éternels et indépendans. Manès adopta les principes de Scythien, traduisit ses livres, y fit quelques changemens, et donna le système de Scythien comme son ouvrage. Nous n'exposerons point ici ce système, parce que nous l'exposons à l'art. MANICHÉISME ; nous dirons seulement que le bon et le mauvais principe sont la lumière et les ténèbres. Manès eut d'abord peu de disciples.

Trois de ses disciples, nommés *Thomas*, *Buddas et Hermas*, allèrent prêcher sa doctrine dans les villes et dans les bourgs de la province dans laquelle Manès s'était retiré après avoir quitté la capitale : bientôt, formant de plus grands desseins, il envoya Thomas et Buddas en Égypte et dans l'Inde, et retint auprès de lui Hermas.

Pendant la mission de Thomas et de Buddas, le fils de Sapor, roi de Perse, tomba dangereusement malade.

Manès, qui était savant dans la médecine, fut appelé ou alla lui-même se proposer pour traiter ce prince : on le lui confia.

Les remèdes et les soins de Manès furent inutiles ; le fils du roi mourut, et l'on fit arrêter Manès [1].

[1] Nous tenons originairement l'histoire de Manichée ou Manès d'une pièce ancienne qui a pour titre : Acta disputationis Archelai, episcopi Mesopotamiæ, et Manetis hæresiarchæ.

C'est sous ce titre que cette pièce a été publiée par M. Zacagni, bibliothécaire du Vatican. *Voyez* Monumenta ecclesiæ græcæ et latinæ. Romæ, 1698.

M. de Valois a inséré presque toute cette dispute dans ses notes sur Socrate ; elle se trouve dans le 3e tome de Dom Cellier sur les auteurs ecclésiastiques ; dans Fabricius, tome 2.

C'est sur cette conférence d'Archélaüs que saint Épiphane a travaillé

Il était encore en prison, lorsque ses deux disciples, Thomas et Buddas, vinrent lui rendre compte de leur mission. Effrayés de l'état où ils trouvèrent leur maître, ils le conjurèrent de penser au péril où il était. Manès les écouta sans agitation, calma leurs inquiétudes, leur fit envisager leur crainte comme une faiblesse, ranima leur courage, échauffa leur imagination, se leva, se mit en prière, et leur inspira une soumission aveugle à ses ordres et un courage à l'épreuve des périls.

Thomas et Buddas, en rendant compte de leur mission à Manès, lui apprirent qu'ils n'avaient point rencontré de plus redoutables ennemis que les chrétiens. Manès sentit la nécessité de se les concilier, et forma le projet d'allier ses principes avec le christianisme : il envoya ses disciples acheter les livres des chrétiens, et, pendant sa prison, il ajouta aux livres sacrés ou en retrancha tout ce qui était favorable ou contraire à ses principes [1].

en 371, Socrate en 430, Héraclien sur la fin du VI[e] siècle : elle est citée dans une ancienne chaîne grecque sur saint Jean. *Voyez* Zacagni, Præf., p. 11. Fabr., ibid.

M. de Beausobre reconnaît que ces actes sont anciens : mais il croit que cette ancienneté ne prouve pas leur authenticité et ne lève pas les difficultés qu'il fait contre cette pièce.

Après avoir lu fort attentivement les raisons de M. de Beausobre, je n'ai pas été de son avis, et j'ai suivi les actes de la dispute de Cascar; je donnerai dans une note quelques preuves de l'insuffisance des raisons sur lesquelles M. de Beausobre rejette, comme supposée, l'histoire de la dispute de Cascar.

[1] Cet article est un des grands moyens de M. de Beausobre pour prouver la fausseté des actes de la dispute de Cascar : nous allons examiner ses raisons.

1° M. de Beausobre dit que saint Épiphane assure que Manès avait eu les livres des chrétiens avant d'être mis en prison, ce qui prouve la fausseté de l'histoire de la conférence de Cascar.

M. de Beausobre se trompe : saint Épiphane n'est point contraire aux actes de la dispute de Cascar; ce Père assure positivement que les disciples de Manès allèrent acheter les livres des chrétiens, et qu'ils revinrent vers leur maître, qu'ils trouvèrent en prison; qu'ils lui remirent les livres des chrétiens, et que ce fut dans sa prison que cet hérésiarque ajusta les livres des chrétiens avec son système.

M. de Beausobre cite donc saint Épiphane au moins peu exactement, puisqu'il lui fait dire expressément, mot pour mot, le contraire de ce

Manès lut dans les livres sacrés qu'un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits, ni un mauvais arbre de bons fruits : il crut pouvoir, sur ce passage, établir la nécessité de reconnaître

qu'il dit. *Voyez* la page 622, n° 5, de saint Épiphane, de l'édition du P. Pétau.

2° M. de Beausobre attaque l'authenticité des actes de la dispute de Cascar, par le témoignage de saint Épiphane.

M. de Beausobre avait-il donc oublié qu'il regardait saint Épiphane comme un auteur crédule, sans critique et sans discernement? Est-ce avec de pareilles autorités qu'on attaque l'authenticité d'un écrit? ou le même homme est-il un auteur grave, ou un témoin sans autorité, selon qu'il est favorable ou contraire aux opinions de M. de Beausobre?

3° M. de Beausobre prouve qu'en effet Manès avait lu les livres des chrétiens avant sa prison, parce que la prison de Manès fut trop courte pour qu'il pût s'instruire dans les livres des chrétiens assez pour écrire les lettres qu'il a écrites, et pour se défendre aussi savamment qu'il le fait, même dans la dispute de Cascar.

Mais, 1° M. de Beausobre ne peut déterminer précisément la durée de la prison de Manès; 2°, le progrès que Manès fit dans la science des livres saints dépendait du degré de pénétration et de sagacité d'esprit de Manès, et de son ardeur pour s'instruire : or, M. de Beausobre soutient que Manès avait beaucoup de connaissances acquises, beaucoup d'esprit naturel, une grande habitude de raisonner, beaucoup de génie et une prodigieuse ardeur pour la célébrité; avec ces dispositions, est-il impossible que Manès ait acquis les connaissances qu'il avait à Cascar, et qu'il les ait acquises pendant six mois au moins que sa prison dura, selon M. de Beausobre?

Enfin si, dans la dispute de Cascar, Manès paraît trop instruit pour n'avoir étudié que six mois les livres des chrétiens, comment M. de Beausobre prétend-il, dans un autre endroit, que les actes de la conférence de Cascar sont faux, parce que Manès y est représenté comme accablé par les raisons d'Archélaüs, sans y faire aucune réponse, quoiqu'il y en vît de bonnes à faire, et que, selon M. de Beausobre, il soit impossible qu'un homme comme Manès soit resté court dans toute cette dispute, comme le portent les actes de la conférence de Cascar?

Ceux qui voudront s'assurer par eux-mêmes de la vérité de ce que j'avance n'ont qu'à comparer le chapitre 7 du 1er livre, page 76, avec le chapitre 9 du même livre, page 103, tom. 1, de l'Histoire de Manichée, où ces contradictions se trouvent mot pour mot.

4° M. de Beausobre, pour prouver que Manès connaissait les livres des chrétiens avant sa prison, cite d'Herbelot, qui dit que Manès était prêtre parmi les chrétiens de la province d'Ahuaz.

dans le monde un bon et un mauvais principe pour produire les biens et les maux [1].

Il trouva dans l'Écriture que Satan était le prince des ténèbres et l'ennemi de Dieu ; il crut pouvoir faire de Satan son principe malfaisant.

Enfin, Manès vit dans l'Évangile que Jésus-Christ promettait à ses apôtres de leur envoyer *le Paraclet*, qu'il leur apprendrait toutes les vérités ; il voyait que ce Paraclet n'était point encore arrivé du temps de saint Paul, puisque cet apôtre dit lui-même : Nous ne connaissons qu'imparfaitement ; mais quand la perfection sera venue, tout ce qui est imparfait sera aboli.

Manès crut que les chrétiens attendaient encore le Paraclet ; il ne douta pas qu'en prenant cette qualité il ne leur fît recevoir sa doctrine.

La critique de M. de Beausobre me paraît encore en défaut à cet égard ; car peut-on préférer les auteurs orientaux, sur l'autorité desquels d'Herbelot rapporte ce fait, à un monument aussi ancien que les actes de la dispute de Cascar?

D'Herbelot, une page avant qu'il dise que Manès était prêtre parmi les chrétiens de la province d'Ahuaz, dit que cet imposteur ayant entendu dire aux chrétiens que Jésus-Christ avait promis d'envoyer après lui son Paraclet, voulut persuader au peuple ignorant de la Perse qu'il était ce *Paraclet* ; ce qui, assurément, ne pourrait se dire de Manès si cet hérésiarque avait été prêtre parmi les chrétiens avant de publier son hérésie.

Il est donc clair que d'Herbelot, dans cet article, n'a fait que ramasser ce que différens auteurs orientaux avaient dit de Manès, et que d'Herbelot lui-même, dans l'article Manès, suppose qu'il n'était point prêtre avant de publier son hérésie.

Nous ne poussons pas plus loin nos remarques sur cet objet ; mais nous croyons devoir avertir que l'Histoire de Manichée, par M. de Beausobre, laquelle ne peut être l'ouvrage que d'un homme de beaucoup d'esprit et de savoir, et qui peut être utile à beaucoup d'égards, contient cependant des inexactitudes pour les citations, pour la critique et pour la logique ; que les Pères y sont censurés souvent avec hauteur et presque toujours injustement. Il faut que M. de Beausobre n'ait pas senti ce que tout lecteur équitable doit, selon moi, sentir en lisant son livre, c'est que l'auteur était entraîné par l'amour du paradoxe et par le désir de la célébrité, deux ennemis irréconciliables de l'équité et de la logique.

[1] Matth., 7, v. 18. Epist. Manet. ad Marcell.

Tel fut en gros le projet que Manès forma pour l'établissement de sa secte [1].

Pendant que Manès arrangeait ainsi son projet, il apprit que Sapor avait résolu de le faire mourir ; il gagna ses gardes, s'échappa, et passa sur les terres de l'empire romain.

Manès s'annonça comme un nouvel apôtre envoyé pour réformer la religion et pour purger la terre de ses erreurs.

Il écrivit en cette qualité à Marcel, homme distingué par sa piété et considérable par son crédit et par sa fortune.

Marcel communiqua la lettre de Manès à Archélaüs, évêque de Cascar, et, de concert avec l'évêque, il pria Manès de se rendre à Cascar pour y expliquer ses sentiments : Manès arriva à Cascar, chez Marcel, qui lui proposa une conférence avec Archélaüs. On prit pour juges de la dispute les hommes les plus éclairés et les moins susceptibles de partialité dans leur jugement : ces juges furent Manipe, savant grammairien et habile orateur ; Égialée, très-habile médecin : Claude et Cléobule, frères, et tous deux rhéteurs habiles.

La maison de Marcel fut ouverte à tout le monde, et Manichée commença la dispute.

Je suis, dit-il, disciple du Christ, apôtre de Jésus, le Paraclet promis par lui ; les apôtres n'ont connu qu'imparfaitement la vérité, et saint Paul assure que quand la perfection sera venue tout ce qui est imparfait sera aboli : de là Manès concluait que les chrétiens attendaient encore un prophète pour perfectionner leur religion, et il prétendait être ce prophète.

Les Juifs, continuait-il, enseignent que le bien et le mal viennent de la même cause ; ils n'admettent qu'un seul principe de toutes choses ; ils ne mettent aucune différence entre la lumière

[1] M. de Beausobre a prétendu prouver la fausseté des actes de Cascar, parce qu'il est impossible que Manès ait pris le titre de Paraclet, et il prouve cette impossibilité, parce que Manès n'a pu se dire en même temps paraclet et apôtre. (Hist. de Manich., l. 1, c. 9, p. 103.)

Mais, 1° il est certain que les Manichéens croyaient que Manès était le Paraclet, et M. Basnage se sert de ce fait pour prouver, contre M. de Meaux, que les Manichéens sont différens des Albigeois. (Basnage, Hist. des égl. réformées.)

2° Comme Jésus-Christ devait envoyer le Paraclet, on ne voit pas que le titre d'apôtre soit incompatible avec celui de Paraclet, car Manichée ne se considère ici que par rapport à sa mission.

et les ténèbres; ils confondent le Dieu souverainement bon avec le principe du mal; nulle erreur n'est ni plus déraisonnable, ni plus injurieuse à Dieu.

Jésus-Christ a fait connaître aux hommes que le Dieu suprême et bienfaisant ne régnait pas seul dans le monde, que le prince des ténèbres exerçait sur les hommes un empire tyrannique, qu'il les portait sans cesse vers le mal, qu'il allumait en eux mille passions dangereuses, leur suggérait tous les crimes. Jésus-Christ a révélé aux hommes les récompenses destinées à ceux qui vivent sous l'empire du Dieu suprême et bienfaisant, et les supplices réservés aux méchans qui vivent sous l'empire du démon; enfin, il leur a fait connaître toute l'étendue de la bonté de l'Être suprême.

Cependant les chrétiens sont encore dans des erreurs dangereuses sur la bonté de l'Être suprême, ils croient qu'il est le principe de tout, qu'il avait créé Satan, et qu'il peut faire du mal aux hommes : ces fausses idées sur la bonté de l'Être suprême l'offensent, pervertissent la morale et empêchent les hommes de suivre les préceptes et les conseils de l'Évangile.

Pour dissiper ces erreurs, il faut éclairer les hommes sur l'origine du monde et sur la nature des deux principes qui ont concouru dans sa production; il faut leur apprendre que, le bien et le mal ne pouvant avoir une cause commune, il faut nécessairement supposer dans le monde un bon et un mauvais principe.

Ce n'était pas seulement sur la raison que Manès appuyait son sentiment sur le bon et sur le mauvais principe; il prétendait en trouver la preuve dans l'Écriture même, il trouvait son sentiment dans ce que saint Jean dit en parlant du Diable, que, *comme la vérité n'est point en lui, toutes les fois qu'il ment, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur aussi bien que son père* [1].

Quel est le père du Diable, disait Manès? ce n'est pas Dieu, car il n'est pas menteur; qui est-ce donc?

Il n'y a que deux moyens d'être père de quelqu'un : la voie de la génération ou la création.

Si Dieu est le père du Diable par la voie de la génération, le Diable sera consubstantiel à Dieu: cette conséquence est impie.

Si Dieu est le père du Diable par la voie de la création, Dieu est un menteur, ce qui est un autre blasphème.

[1] Joan., 8, v. 44.

Il faut donc que le Diable soit fils ou créature de quelque être méchant qui n'est point Dieu ; il y a donc un autre principe créateur que Dieu.

Archélaüs attaqua la qualité d'apôtre de Jésus-Christ que prenait Manès ; il demanda sur quelles preuves il fondait sa mission, quels miracles ou quels prodiges il avait faits, et Manès n'en pouvait citer aucun.

Par ce moyen, Archélaüs dépouillait Manès de son autorité, et réduisait sa doctrine à un système ordinaire, dont il sapait les fondemens : il prouva, contre Manès, qu'il était impossible de supposer deux êtres éternels et nécessaires dont l'un est bon et l'autre mauvais, puisque deux êtres qui existent par la nécessité de leur nature ne peuvent avoir des attributs différens, ni faire deux êtres différens ; ou si ce sont deux êtres différens, ils sont bornés et n'existent plus par leur nature, ils ne sont plus éternels et indépendans.

Si les objets que l'on regarde comme mauvais sont l'ouvrage d'un principe essentiellement malfaisant, pourquoi ne trouve-t-on point dans la nature de mal pur et sans mélange de bien ? Choisissez dans les objets qui nous ont fait imaginer un principe malfaisant et coéternel au Dieu suprême, vous n'en trouverez aucun qui n'ait quelque qualité bienfaisante, quelque propriété utile.

Le démon, que l'on voudrait faire regarder comme un principe coéternel à l'Être suprême, est, dans son origine, une créature innocente, qui s'est dépravée par l'abus qu'elle a fait de sa liberté.

Tels sont en général les principes qu'Archélaüs oppose à Manès. Tout le monde sentit la force de ces raisons, et personne ne fut ni ébranlé ni ébloui par les sophismes de son adversaire.

Archélaüs garantit le peuple de la séduction en l'éclairant. Quels ravages un homme tel que Manès n'eût-il pas faits dans le diocèse de Cascar, si Archélaüs n'eût été qu'un honnête homme sans talent ou qu'un grand seigneur sans lumière ?

Manès, désespérant de faire des prosélytes dans la province de Cascar, repassa en Perse, où des soldats de Sapor l'arrêtèrent et le firent mourir, vers la fin du troisième siècle.

Telle fut la fin de Manès, où, trois siècles après, Mahomet, fanatique, ignorant, sans lumière et sans vue, se fit respecter comme un prophète, et fit recevoir à la moitié de l'Asie, comme une doctrine inspirée, un mélange absurde de judaïsme et de christianisme.

Manès, en alliant la doctrine des Mages avec le christianisme, déplaisait également aux Persans, aux chrétiens et aux Romains : toutes les sociétés religieuses dont il était environné se soulevèrent contre lui, et il fut opprimé.

Mais lorsque Mahomet allia le christianisme et le judaïsme, l'Arabie et les provinces de l'Orient étaient remplies de Juifs, de Nestoriens et d'Eutychiens, de Monothélites et d'autres hérétiques exilés ou bannis, qui vivaient paisiblement sous la protection des Arabes, mais qui conservaient contre les empereurs romains et contre les catholiques une haine implacable, et qui, pour se venger, favorisèrent le fanatisme de Mahomet, secondèrent ses efforts, et lui suggérèrent peut-être le projet d'être prophète et conquérant : tout empire leur paraissait préférable à celui des catholiques.

D'ailleurs, Manès était un philosophe qui voulait établir ses dogmes par la voie du raisonnement et de la persuasion ; Mahomet, au contraire, était un fanatique ignorant, et le fanatique sans lumières court au supplice ou aux armes.

Les disciples de Manès firent pourtant quelques prosélytes ; on les rechercha, et ils furent traités avec beaucoup de rigueur : ils se multiplièrent cependant, et six siècles après Manès, dans des temps de ténèbres et d'ignorance, nous voyons les Manichéens se multiplier prodigieusement et fonder un État qui fit trembler l'empire de Constantinople. Il est intéressant de connaître les différentes formes que prit cette secte, ses progrès et ses effets dans l'Orient et dans l'Occident.

MANICHÉENS, disciples de Manès ou sectateurs de sa doctrine : les principaux disciples de Manès furent Hermas, Buddas et Thomas, qui allèrent en Égypte, en Syrie, dans l'Orient et dans l'Inde, porter la doctrine de leur maître ; ils essuyèrent d'abord bien des disgrâces, et firent peu de prosélytes. Nous allons d'abord exposer leurs principes et leur commencement ; nous exposerons ensuite leur progrès.

§ I. — *Des commencemens des Manichéens, de leurs principes et de leur morale.*

Les premiers sectateurs de Manès composèrent divers ouvrages pour défendre leurs sentimens, et comme Manès avait pris la qualité d'apôtre de Jésus-Christ, on rapprocha autant qu'on le

put les principes philosophiques de Manès des dogmes du christianisme : on adoucit donc beaucoup le système de Manès, et l'on fit à beaucoup d'égards disparaître, au moins en apparence, l'opposition du Manichéisme et du christianisme.

D'autres disciples de Manès, tels qu'Aristocrite, prétendaient qu'au fond toutes les religions, païenne, judaïque, chrétienne, etc., convenaient dans le principe et dans les dogmes, et qu'elles ne différaient que dans quelques cérémonies : partout, disait-il, un Dieu suprême et des dieux subalternes, ici, sous le nom de dieux, là, sous le nom d'anges; partout des temples, des sacrifices, des prières, des offrandes, des récompenses et des peines dans l'autre vie; partout des démons et un chef des démons, principal auteur des crimes et chargé de les punir [1].

Le système philosophique de Manès et son sentiment sur l'origine de l'âme avait d'ailleurs beaucoup de rapport avec la philosophie de Pythagore et de Platon, et même avec les principes des Stoïciens : il croyait que le bon principe n'était que la lumière, et le mauvais principe les ténèbres, et cette lumière répandue dans la matière ténébreuse animait tout ce qui vivait.

On voit aisément que les principes du Manichéisme sur la nature et sur l'origine de l'âme pouvaient conduire à des maximes austères et à une pureté de mœurs que l'on pouvait regarder comme la perfection de la morale chrétienne, ou mener à un quiétisme qui laissait agir toutes les passions en liberté.

Ainsi, les esprits simples ou superficiels, qui ne s'attachent qu'aux mots et qui ne jugent que sur les premières apparences; les chrétiens entêtés de la philosophie pythagoricienne, platonicienne et stoïcienne; les hommes d'un caractère dur, austère, rigide ou chagrin, ou d'un tempérament voluptueux, trouvaient dans le Manichéisme des principes satisfaisans.

Les premiers disciples de Manès ne tardèrent donc pas à faire des prosélytes, et ils étaient assez nombreux en Afrique sur la fin du troisième siècle.

Comme les empereurs romains haïssaient beaucoup les Perses et qu'ils regardaient le Manichéisme comme une religion venue de Perse, ils persécutèrent par haine nationale les Manichéens, avant que le christianisme fût la religion des empereurs, et par

[1] Formula receptionis Manichæorum, apud Cottelerium in Petribus apostolicis.

zèle pour la religion; ainsi les Manichéens furent persécutés presque sans relâche : ils ne pouvaient donc former dans tous ces temps qu'une secte en quelque sorte secrète, qui dut tomber dans le fanatisme, et des principes généraux du Manichéisme tirer mille dogmes particuliers, absurdes, et une foule de pratiques et de fables insensées.

De ce que les Manichéens étaient une secte persécutée, ils prenaient beaucoup de précautions pour n'admettre parmi eux que des hommes sûrs; ainsi ils avaient un temps d'épreuves, et il y avait chez eux des catécuhmènes, des auditeurs et des élus.

Les auditeurs vivaient à peu près comme les autres hommes; pour *les élus*, ils avaient un genre de vie tout différent et une morale très-singulière formée sur les principes fondamentaux du Manichéisme.

Ainsi, comme dans ce système le monde était l'effet de l'irruption que le mauvais principe avait faite dans l'empire de la lumière, et qu'ils croyaient que le principe bienfaisant n'était que la lumière céleste, ils disaient que la partie de Dieu abandonnée aux ténèbres était répandue dans tous les corps du ciel et de la terre, et qu'elle y était esclave et souillée; que quelques-unes de ces parcelles de lumière ne seraient jamais délivrées de cet esclavage et demeureraient attachées pour l'éternité à un globe de ténèbres, et seraient éternellement avec les esprits ténébreux.

Ces portions de lumière céleste ou du bon principe, répandues dans toute la nature et renfermées dans divers organes, formaient les animaux, les plantes, les arbres, et généralement tout ce qui avait vie.

Lorsqu'une des portions de la lumière céleste, et qui était une portion de la divinité, lors, dis-je, que cette portion de la lumière était unie à un corps par la voie de la génération, elle était liée à la matière beaucoup plus étroitement qu'auparavant : ainsi le mariage ne faisait que perpétuer la captivité des âmes, et ils concluaient que le mariage était un état imparfait et criminel.

Il y avait des Manichéens qui croyaient que les arbres et les plantes avaient, aussi bien que les animaux, des perceptions; qu'ils voyaient, qu'ils entendaient, et qu'ils étaient capables de plaisir et de douleur, de sorte qu'on ne pouvait cueillir un fruit, couper un légume, tailler un arbre, sans que l'arbre ou la plante ressentît de la douleur, et ils prétendaient que le lait qui sort comme une larme de la figue que l'on arrache en était une preuve

sensible; c'est pourquoi ils ne voulaient pas qu'on arrachât la moindre herbe, pas même les épines, et quoique l'agriculture soit l'art le plus innocent, ils le condamnaient néanmoins, parce qu'on ne pouvait l'exercer sans commettre une infinité de meurtres.

Il semble qu'avec de pareils principes les Manichéens devaient mourir de faim : ils trouvèrent le moyen d'éluder cette conséquence. Ils se persuadèrent que des hommes aussi saints qu'eux devaient avoir le privilége de vivre du crime des autres, en protestant cependant de leur innocence : ainsi, lorsqu'on apportait du pain à un Manichéen élu, il se retirait un peu à l'écart, faisait les plus terribles imprécations contre ceux qui lui apportaient du pain, puis, s'adressant au pain, il disait en soupirant : « Ce » n'est pas moi qui vous ai moissonné, qui vous ai moulu ; je ne » vous ai point pétri, je ne vous ai point mis dans le four : ainsi » je suis innocent de tous les maux que vous avez soufferts ; je » souhaite ardemment que ceux qui vous les ont faits les éprou» vent eux-mêmes. »

Après cette pieuse préparation, l'élu mangeait avec plaisir, digérait sans scrupule, et se consolait par l'espérance qu'il avait que ceux qui lui procureraient à manger en seraient punis rigoureusement.

Un mélange bizarre de sensualité, de superstition et de dureté conduisit les élus des Manichéens à ces conséquences, qui paraîtront extravagantes ou même impossibles à tel homme qui en a peut-être plus d'une de cette espèce à se reprocher.

Parmi les chefs des Manichéens, il y en avait qui regardaient la nécessité de se nourrir sous un aspect plus consolant ; ils croyaient qu'un élu en mangeant délivrait les plus petites parties de la divinité attachées à la matière qu'il mangeait, et que de son estomac elles s'envolaient dans le ciel et se réunissaient à leur source : ainsi c'était un acte de religion et une œuvre de piété sublime lorsqu'un élu mangeait avec excès ; il se regardait, non comme le sauveur d'un homme, mais de Dieu[1].

Il est aisé de voir que les principes fondamentaux conduisaient à des conséquences absolument différentes et même opposées, selon les caractères et les circonstances : il y a de l'apparence que l'on imputa aux Manichéens beaucoup de ces conséquences qu'ils

[1] Disput. Archelai. Epiph., hæres. 6. Aug., De moribus Manichæorum. De hæres. op. imperfect., l. 6, c. 6.

n'avaient point tirées eux-mêmes ; on leur imputa aussi de commettre des horreurs et des infamies dans leurs assemblées secrètes.

§ II. — *Du progrès et de l'extinction des Manichéens.*

Depuis Dioclétien jusqu'à Anastase, les empereurs romains firent tous leurs efforts pour détruire les Manichéens : ils furent bannis, exilés, dépouillés de leurs biens, condamnés à périr par différens supplices : on renouvela souvent ces lois, et on les exécuta rigoureusement pendant près de deux siècles (depuis 285 jusqu'en 491).

On eut plus d'indulgence pour eux sous Anastase, dont la mère était Manichéenne, et ils enseignèrent leur doctrine avec plus de liberté ; ils en furent privés sous Justin et sous ses successeurs.

Sous le règne de Constant, petit-fils d'Héraclius, une femme nommée Callinice, et Manichéenne zélée, avait deux enfans qu'elle éleva dans ses sentimens : ces enfans se nommaient Paul et Jean ; aussitôt qu'ils furent en état de prêcher le Manichéisme, elle les envoya en Arménie, où ils firent des disciples qui regardèrent Paul comme l'apôtre qui leur avait fait connaître la vérité ; ils prirent le nom de cet apôtre et s'appelèrent Pauliciens (vers le milieu du septième siècle).

Paul eut pour successeur Constantin, qui se nommait Sylvain.

Ce Sylvain entreprit de réformer le Manichéisme et d'ajuster le système des deux principes à l'Écriture sainte ; en sorte que la doctrine de Sylvain paraissait toute puisée dans l'Écriture, telle que les catholiques la reçoivent, et il ne voulait point reconnaître d'autre règle de foi. Il affectait de se servir des termes de l'Écriture : il parlait comme les orthodoxes lorsqu'il parlait du corps et du sang de Jésus-Christ, de sa mort, de son baptême, de sa sépulture, de la résurrection des morts : ces sectaires supposaient, comme les orthodoxes, un Dieu suprême, mais ils disaient qu'il n'avait en ce monde aucun empire, puisque tout y allait mal ; ils en attribuaient le gouvernement à un autre principe, dont l'empire ne s'étendait point au delà de ce monde et finirait avec le monde.

Ils avaient une aversion particulière pour les images et pour la croix ; c'était une suite de leur erreur sur l'incarnation, sur la mort et sur la résurrection de Jésus-Christ, qu'ils ne croyaient

point réelles. Ils reprochaient aux catholiques de donner dans les erreurs du paganisme et d'honorer les saints comme des divinités, ce qui était contraire à l'Écriture. Ils prétendaient que c'était pour cacher aux laïques cette contradiction entre le culte de l'Église catholique et l'Écriture que les prêtres défendaient la lecture de l'Écriture sainte.

Par ces calomnies, les Manichéens séduisaient beaucoup de monde, et leur secte ne s'offrait aux esprits simples que comme une société de chrétiens qui faisaient profession d'une perfection extraordinaire.

Sylvain enseigna sa doctrine pendant près de vingt-sept ans et se fit beaucoup de sectateurs. L'empereur Constantin, successeur de Constance, informé des progrès de Sylvain, chargea un officier, nommé Simon, d'aller saisir Sylvain et de le faire mourir.

Trois ans après la mort de Sylvain, Simon, qui l'avait fait lapider, quitta secrètement Constantinople, alla trouver les disciples de Sylvain, les assembla et devint leur chef; il prit le nom de Tite et pervertit beaucoup de monde vers la fin du septième siècle.

Simon et un nommé Justus eurent une contestation sur le sens d'un passage de l'Écriture; Justus consulta l'évêque de Cologne. Justinien II, successeur de Constantin, informé par l'évêque de Cologne qu'il y avait des Manichéens, envoya des ordres pour faire mourir tous ceux qui ne voudraient pas se convertir.

Un Arménien, nommé Paul, s'échappa et emmena avec lui deux fils, les instruisit, en mit un à la tête des Manichéens et lui donna le nom de Timothée; après la mort de Timothée, Zacharie et Joseph se disputèrent la qualité de chef des Manichéens et formèrent deux partis : on se battit, et les Sarrasins, ayant fait une irruption dans ces contrées, massacrèrent presque tout le parti de Zacharie. Joseph, plus adroit, trouva le moyen de plaire aux Sarrasins et de se retirer à Épisparis, où son arrivée causa une grande joie.

Un magistrat zélé pour la religion força Joseph à sortir d'Épisparis; il se retira à Antioche, où il fit une grande quantité de prosélytes.

Après la mort de Joseph, les Pauliciens se divisèrent encore en deux partis : l'un avait pour chef Sergius, homme adroit et né avec tous les talens propres à séduire.

L'autre parti était attaché à Baanes. Après beaucoup de contestations, les deux partis en vinrent aux mains et se seraient dé-

truits, si Théodote ne les eût réconciliés en leur rappelant qu'ils étaient frères, et en leur faisant sentir que leurs divisions les perdraient.

L'impératrice Théodora ayant pris les rênes du gouvernement pendant la minorité de Michel, en 841, rétablit le culte des images et crut devoir employer toute son autorité pour détruire les Manichéens; elle envoya dans tout l'empire ordre de découvrir les Manichéens et de faire mourir tous ceux qui ne se convertiraient pas : plus de cent mille hommes périrent par différentes espèces de supplices.

Un nommé Carbéas, attaché à cette secte, ayant appris que son père avait été crucifié pour n'avoir point voulu renoncer à ses sentimens, se sauva avec quatre mille hommes chez les Sarrasins, s'unit à eux et ravagea les terres de l'empire.

Les Pauliciens se bâtirent ensuite plusieurs places fortes, où tous les Manichéens que la crainte des supplices avait tenus cachés se réfugièrent, et formèrent une puissance formidable par leur nombre et par leur haine implacable contre les empereurs et contre les catholiques : on les vit plusieurs fois, unis aux Sarrasins ou seuls, ravager les terres de l'empire, tailler en pièces les armées romaines. Une bataille malheureuse, dans laquelle Chrisochir leur chef fut tué, anéantit cette nouvelle puissance que les supplices avaient créée et qui avait fait trembler l'empire de Constantinople [1].

Qu'il me soit permis de fixer un moment l'attention de mon lecteur sur les évènemens que je viens de mettre sous ses yeux.

Manès enseigne librement sa doctrine à Cascar et à Diodoride; Archélaüs le combat avec les armes de la raison et de la religion; il dissipe ses sophismes, il fait voir la vérité du christianisme dans son jour, et Manès est regardé par toute la province comme un imposteur; personne n'est, ni ébranlé par ses raisons, ni échauffé par son fanatisme.

Manès désespéré passe en Perse; Sapor le fait mourir, et les disciples de Manès font des prosélytes.

Dioclétien est informé qu'il y a dans l'empire romain des disciples de Manès; il condamne au feu les chefs de cette secte, et les Manichéens se multiplient.

[1] Photius, De Manichæis repullulantibus, Bibliot. Croisitiana, p. 349. Petrus Siculus, De Manichæis. Cedrenus.

Pendant plus de six cents ans les exils, les bannissemens, les supplices sont employés inutilement contre cette secte : sous la minorité de Michel, les Manichéens sont répandus dans tout l'empire; la piété de Théodora veut détruire cette secte; elle la frappe, son zèle immole plus de cent mille Manichéens obstinés, et du sang de ces malheureux elle voit sortir une puissance ennemie de la religion et de l'empire, qui fut long-temps funeste à l'un et à l'autre, et qui hâta les conquêtes des Sarrasins, l'agrandissement du Mahométisme et la ruine de l'empire.

Si Marcel, dans la maison duquel se tint la conférence entre Manès et Archélaüs, eût dit à Dioclétien : Opposez aux Manichéens des hommes tels qu'Archélaüs, ils arrêteront le progrès du Manichéisme, comme cet évêque a étouffé dans sa province cette secte naissante ; le feu de la persécution que vous allumez contre eux fera sortir des cendres de ces sectaires une puissance formidable à vos successeurs. Dioclétien eût regardé Marcel comme un insensé, et ses courtisans auraient soutenu qu'il voulait avilir l'autorité souveraine.

Si lorsque Théodora donnait ses ordres pour faire mourir tous les Manichéens, un sage, perçant dans l'avenir, eût dit à l'impératrice : Princesse, le principe du zèle qui vous anime est louable, mais les moyens que vous employez seront funestes à l'Église et à l'empire; ce sage eût été regardé comme un mauvais sujet et comme un ennemi de la religion ; après la révolte de Carbéas, il n'est pas sûr qu'on ne la lui eût pas imputée, et qu'il n'eût pas été condamné comme un Manichéen et puni comme l'auteur des maux qui affligèrent l'empire.

Après la défaite de l'armée de Chrisochir, les débris de la secte des Manichéens se dispersèrent du côté de l'Orient, se firent quelques établissemens dans la Bulgarie, et, vers le dixième siècle, se répandirent dans l'Italie ; ils eurent des établissemens considérables dans la Lombardie, d'où ils envoyèrent des prédicateurs qui pervertirent beaucoup de monde.

Les nouveaux Manichéens avaient fait des changemens dans leur doctrine : le système des deux principes n'y était pas toujours bien développé ; mais ils en avaient conservé toutes les conséquences sur l'incarnation, sur l'eucharistie, sur la sainte Vierge et sur les sacremens.

Beaucoup de ceux qui embrassèrent ces erreurs étaient des enthousiastes, que la prétendue sublimité de la morale manichéenne

avait séduits : tels furent quelques chanoines d'Orléans, qui étaient en grande réputation de piété.

Le roi Robert en étant informé fit assembler un concile ; on examina les erreurs des nouveaux Manichéens ; les évêques firent d'inutiles efforts pour les détromper : « Prêchez, répondirent-ils » aux évêques, prêchez votre doctrine aux hommes grossiers et » charnels ; pour nous, nous n'abandonnerons point les sentimens » que l'Esprit saint a gravés lui-même dans nos cœurs ; il nous » tarde que vous nous envoyiez au supplice ; nous voyons dans les » cieux Jésus-Christ qui nous tend les bras pour nous conduire » en triomphe dans la cour céleste. »

Le roi Robert les condamna au feu, et ils se précipitèrent dans les flammes avec de grands transports de joie, an 1022.

Les Manichéens firent beaucoup plus de progrès dans le Languedoc et dans la Provence : on assembla plusieurs conciles contre les Manichéens et on brûla beaucoup de ces sectaires, mais sans éteindre la secte ; ils pénétrèrent même en Allemagne, et passèrent en Angleterre ; partout ils firent des prosélytes, mais partout on les combattit et on les réfuta.

Le Manichéisme, perpétué à travers tous ces obstacles, dégénéra insensiblement et produisit, dans le douzième siècle et dans le treizième, cette multitude de sectes qui faisaient profession de réformer la religion et l'Église : tels furent les Albigeois, les Pétrobrusiens, les Henriciens, les disciples de Tanchelin, les Popelicains, les Cathares [1].

MANICHÉISME, système de Manès, qui consistait à concilier avec les dogmes du christianisme le sentiment qui suppose que le monde et les phénomènes de la nature ont pour causes deux principes éternels et nécessaires, dont l'un est essentiellement bon et l'autre essentiellement mauvais.

Nous allons développer les principes de ce système, et en faire voir l'absurdité, et comme M. Bayle, à l'occasion du système de Manès, a fait une foule de difficultés contre la Providence et contre la bonté de Dieu, nous exposerons les difficultés de M. Bayle

[1] *Voyez*, sur les Manichéens d'Italie et des Gaules, Acta concil. aurelianensis, Spicileg., t. 2 ; Labe, Conc., t. 9 ; Vignier, Biblioth. hist., 2[e] part., an 1022, p. 672. Régnier contr. Valdenses, c. 6, t. 4 ; Bibliot. PP., part. 2, p. 759 ; Conc. Turon. 3, c. 3. Conc. Tolos., an 1119, can. 3 ; Bossuet, Hist. des variations., l. 11.

essentielles de tout ce qu'on voyait dans le monde, on les crut éternels, nécessaires et infinis.

L'espèce d'échafaudage par lequel l'esprit humain s'était élevé jusqu'à deux principes généraux de tout disparut alors, et l'hypothèse des deux principes commença à se généraliser et à se présenter à l'esprit sous une forme systématique.

Il y a du bien et du mal dans le monde ; ces deux effets supposent nécessairement deux causes, l'une bonne et l'autre mauvaise ; ces deux causes ou principes éternels, nécessaires et infinis, produisent tout le bien et tout le mal qu'ils peuvent produire.

Comme ceux qui avaient imaginé ces deux principes n'avaient envisagé dans la nature que les phénomènes qui avaient du rapport avec le bonheur des hommes, ils trouvèrent dans l'hypothèse des deux principes, un système complet de la nature : l'imagination se représenta ces deux principes comme deux monarques qui se disputaient l'empire de la nature pour y faire régner le bonheur et les plaisirs ou pour en faire un séjour de trouble et d'horreur ; on imagina des armées de génies sans cesse en guerre, et l'on crut avait trouvé la cause de tous les phénomènes : telle était la philosophie d'une partie de l'Orient et de la Perse, d'où elle se répandit ensuite chez différens peuples, où elle prit mille formes différentes [1].

Dans beaucoup de nations, l'esprit n'alla pas plus loin; la curiosité, plus active chez d'autres hommes, chercha à se former une idée plus distincte et une notion plus précise de ces deux principes, d'où naissaient primitivement tous les biens et tous les maux.

La lumière est le premier des biens, elle embellit la nature, elle fait croître les moissons, elle mûrit les fruits; sans elle l'homme ne pourrait ni distinguer les fruits qui le nourrissent, ni éviter les précipices dont la terre est semée.

On ne savait point alors que le rayon de lumière qui féconde les campagnes, élevait dans l'atmosphère des sels et des soufres, et produisait les vents qui forment les orages et les tempêtes; on jugea que la lumière était un principe bienfaisant et la source de tous les biens.

[1] Wolf., Manicheism. ante Manich. Asseman, Bibliot. orient., t. 4, p. 112.

C'étaient au contraire les ténèbres qui apportaient les tempêtes, les orages et la désolation ; c'était des abîmes profonds et obscurs de la terre que sortaient les vapeurs mortelles, les torrens de soufre et de feu qui ravageaient les campagnes ; c'était dans le centre de la terre que résidaient ces puissances redoutables qui en ébranlaient les fondemens : on ne douta pas que les ténèbres, ou la matière ténébreuse et obscure, ne fussent le principe malfaisant et la source de tous les maux.

On ne concevait alors l'âme que comme le principe du mouvement du corps humain, et l'esprit comme une force motrice : comme la lumière était essentiellement active, on regarda la lumière comme un esprit, et comme la matière ténébreuse était aussi en mouvement, on supposa qu'elle était sensible et intelligente, et que les démons ténébreux étaient des esprits matériels.

Comme le ciel est la source de la lumière, on conçut le principe bienfaisant comme une lumière éternelle, pure, spirituelle et heureuse, qui, pour communiquer son bonheur, avait produit d'autres intelligences, et s'était formé dans les cieux une cour d'êtres heureux et bienfaisans comme lui.

Pour le principe malfaisant, il habitait au centre de la nuit, et n'était qu'un esprit ténébreux et matériel. Agité sans cesse et sans règle, il avait produit des esprits ténébreux comme lui, inquiets, turbulens, sur lesquels il régnait.

Mais pourquoi ces esprits étaient-ils en guerre ? pourquoi s'étaient-ils mêlés ensemble? Leur nature étant essentiellement différente, ne devaient-ils pas rester éternellement séparés ?

C'est une question que la curiosité humaine ne pouvait manquer de faire, et voici comment on la résolut.

Le bon et le mauvais principe étant indépendans l'un de l'autre occupaient l'immensité de l'espace sans se connaître, et par conséquent sans faire d'efforts l'un vers l'autre ; chacun était dans l'espace qu'il occupait, comme s'il eût existé seul dans la nature, faisant ce que son essence le déterminait à faire, et ne désirant rien de plus.

Le séjour du principe ténébreux était rempli d'esprits qui se mouvaient essentiellement, parce qu'il n'y a que le bonheur qui soit tranquille ; et les mouvemens des esprits ténébreux, semblables à l'agitation des hommes malheureux, n'avaient ni dessein ni règle. la confusion, le trouble, le désordre et la discorde régnaient donc dans son empire. Les esprits ténébreux furent en

guerre, se livrèrent des batailles; les vaincus fuyaient les vainqueurs, et comme l'empire de la lumière et celui des ténèbres se touchaient, les vaincus, en fuyant les vainqueurs, franchirent les limites de l'empire des ténèbres, et passèrent dans l'espace umilneux où régnait le bon principe [1].

La production du monde était l'effet de cette irruption du principe ténébreux dans le séjour de la lumière; et pour expliquer comment cette irruption avait produit les différens êtres que le monde renferme, l'imagination forgea des hypothèses, des systèmes. On a compté plus de soixante-dix sectes de Manichéens, qui, réunis dans la croyance de deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, se divisaient et se contredisaient sur la nature de ces etres et sur la manière dont le monde était sorti du conflit de ces deux principes [2].

Les uns prétendaient que le bon principe n'ayant ni foudres pour arrêter le mauvais principe, ni eaux pour l'inonder, ni fer pour forger des armes, avait jeté quelques rayons de lumière aux génies ténébreux, qui s'étaient occupés à les saisir, à les fixer, et qui par ce moyen n'avaient pas pénétré plus avant dans son empire [3].

D'autres pensaient que le principe bienfaisant, après l'irruption du principe matériel, jugea qu'il pouvait mettre de l'ordre dans la matière, et qu'il avait tiré tous les corps organisés de ce principe matériel: c'était le système de Pythagore, qui l'avait trouvé dans l'Orient, ou Manès le prit aussi.

§ II.— *De l'union que Manès fit du système des deux principes avec le Christianisme.*

Manès avait pris dans les écrits de Scythien le système des deux principes, il l'avait enseigné, et s'était fait des disciples. Les disciples qu'il envoya pour répandre sa doctrine lui rapportèrent qu'ils avaient trouvé dans les chrétiens des ennemis redoutables; Manès crut qu'il fallait les gagner et concilier le Christianisme avec le système des deux principes: il prétendit trouver dans l'Écriture même les deux principes auxquels, selon lui, la raison avait conduit les philosophes.

[1] Théodoret, Hæret. Fab. l. 1, c. 26. Fragment. Basilid. apud Grabbe, Spicileg. PP., sæc. 2, p. 39.
[2] Théodoret, ibid.
[3] Ibid.

L'Écriture, disait-il, nous parle de la création de l'homme et jamais de celle des démons.

Aussitôt que l'homme est placé dans le Paradis, Satan paraît sur la scène, vient tenter l'homme, et le séduit.

Cet esprit malfaisant fait sans cesse la guerre au Dieu suprême, et l'Écriture donne aux démons le titre de puissances, de principautés, d'empereurs du monde; ainsi l'Écriture suppose un principe malfaisant, opposé sans cesse au principe bienfaisant: il est dans le mal ce que Dieu est dans le bien.

Le Diable étant méchant de sa nature, il n'est pas possible, disait Manès, que Dieu l'ait créé.

En vain répondait-on que le démon avait été créé innocent, juste et bon, et qu'il était devenu méchant en abusant de sa liberté.

Manès répliquait que le démon était représenté dans l'Écriture comme un méchant, incorrigible, et essentiellement malfaisant: il prétendait que si Dieu avait créé le démon bon et libre, il n'aurait point perdu sa liberté par son péché, et que son inclination naturelle l'aurait ramené au bien, s'il avait été bon dans son origine; il prétendait qu'il répugnait à la perfection de Dieu de créer un esprit qui devait être la cause de tous les maux de l'univers, perdre le genre humain et s'emparer de l'empire du monde.

Manès ne supposait pas que le mauvais principe ou le démon fût égal au Dieu bienfaisant; il supposait, au contraire, que Dieu, ayant aperçu l'irruption du mauvais principe dans son empire, avait envoyé l'esprit vivant, qui avait dompté les démons et les avait enchaînés dans les airs ou relégués dans la terre, où il ne leur laissait de puissance et de liberté qu'autant qu'il le jugeait à propos pour ses desseins.

Ce fut en usant de cette puissance que les démons formèrent l'homme et la femme. Nous n'entrerons pas dans le détail des explications que les Manichéens donnent des phénomènes, et de l'histoire des Juifs, et de celle des chrétiens; ces explications sont absolument arbitraires, et presque toujours absurdes et ridicules.

Tous convenaient que l'âme d'Adam et celles de tous les hommes étaient des portions de la lumière céleste, qui, en s'unissant au corps, oubliaient leur origine, et qui erraient de corps en corps.

Pour les délivrer, la divine Providence se servit d'abord du ministère des bons anges, qui enseignèrent aux patriarches les vérités salutaires; ceux-ci les enseignèrent à leurs descendans, et, pour empêcher que cette lumière ne s'éteignît entièrement, Dieu

ne cessa point de susciter, dans tous les temps et parmi toutes les nations, des sages et des prophètes, jusqu'à ce qu'il ait envoyé son Fils.

Jésus-Christ a fait connaître aux hommes leur véritable origine, les causes de la captivité de l'âme, et les moyens de lui rendre sa première dignité.

Après avoir opéré une infinité de miracles pour confirmer sa doctrine, il leur montra dans sa crucifixion mystique comment ils doivent mortifier sans cesse leur chair et leurs passions; il leur a fait voir encore, par sa résurrection mystique et par son ascension, que la mort ne détruit point l'homme, qu'elle ne détruit que sa prison, et qu'elle rend aux âmes purifiées la liberté de retourner dans leur patrie céleste. Voilà le fondement de toutes les austérités et de la morale des Manichéens.

Comme il n'est pas possible que toutes les âmes acquièrent une parfaite pureté dans le cours d'une vie mortelle, les Manichéens admettaient la transmigration des âmes; mais ils disaient que celles qui ne sont pas purifiées par un certain nombre de révolutions sont livrées aux démons de l'air pour en être tourmentées et pour être domptées; qu'après cette rude pénitence elles sont renvoyées dans d'autres corps, comme dans une nouvelle école, jusqu'à ce qu'ayant acquis le degré de purification suffisante, elles traversent la région de la matière et passent dans la lune; lorsqu'elle en est remplie, ce qui arrive quand toute sa surface est illuminée, elle les décharge entre les bras du soleil, qui les remet à son tour dans le lieu que les Manichéens appellent la colonne de gloire.

Le Saint-Esprit, qui est dans l'air, assiste continuellement les âmes et répand sur elles ses précieuses influences; le soleil, qui est composé d'un feu pur et purifiant, facilite leur ascension au ciel, et en détache les parties matérielles qui les appesantissent.

Lorsque toutes les âmes et toutes les parties de la substance céleste auront été séparées de la matière, alors arrivera la consommation du siècle; le feu malfaisant sortira des cavernes où le Créateur l'a renfermé; l'ange qui soutient la terre dans sa situation et dans son équilibre la laissera tomber dans les flammes et jettera ensuite cette masse inutile hors de l'enceinte du monde, dans ce lieu que l'Écriture appelle les ténèbres extérieures : c'est-là que les démons seront relégués pour jamais.

Les âmes les plus paresseuses, c'est-à-dire celles qui n'auront

pas achevé leur purification lorsque cette catastrophe arrivera, auront pour peine de leur négligence la charge de tenir les démons resserrés dans leurs prisons, afin d'empêcher qu'ils n'attentent plus rien contre le royaume de Dieu.

Les Manichéens rejetaient l'ancien Testament, parce qu'il suppose que le Dieu suprême produit les biens et les maux qu'on voit dans le monde [1].

§ III. — *Les principes du Manichéisme sont absurdes.*

Les Manichéens, et après eux M. Bayle, prétendent qu'en partant des phénomènes que nous offre la nature la raison arrive à deux principes éternels et nécessaires dont l'un est essentiellement bon et l'autre essentiellement mauvais.

Pour juger si leur sentiment est une hypothèse philosophique, supposons pour un moment que nous ignorons notre origine et celle du monde, et n'admettons de certain que notre existence; appuyés sur ce phénomène, le plus incontestable pour nous, tâchons de nous élever jusqu'à la cause primitive qui nous a donné l'être.

Pour peu que je réfléchisse sur moi, je m'aperçois que je ne me suis point donné l'existence et que je l'ai reçue.

Mais quelle est la cause à laquelle je dois l'existence? l'a-t-elle reçue elle-même, en sorte qu'il n'y ait dans la nature qu'une longue chaîne de causes et d'effets, en sorte qu'il n'y ait rien qui n'ait été produit?

Cette supposition est impossible; car alors il faudrait reconnaître que la collection des causes est sortie du néant sans aucune raison, ce qui est absurde. Mon existence et celle de tous les êtres que je vois supposent donc nécessairement un être éternel, incréé, qui existe nécessairement et par lui-même.

Je réfléchis sur cet être, la source de l'existence de tous les êtres, et je trouve qu'il est éternel, infiniment intelligent, tout-puissant; en un mot, qu'il a par sa nature toutes les perfections.

Puisque cet être, en vertu de la nécessité de son existence, a toutes les perfections, je conclus qu'un être nécessaire et essentiellement mauvais est une absurdité, parce qu'il est impossible que deux êtres qui ont la même raison d'exister soient cependant

[1] Aug. cont. Manich. Théodoret, Hæret. Fab., l. 1. Conférence d'Archelaüs.

d'une nature différente, puisque cette différence n'aurait point de raison suffisante ; il n'y a donc qu'un être éternel, nécessaire, indépendant, qui est la cause primitive de tous les êtres distingués de lui.

Je parcours les cieux, et je trouve qu'ils ont été formés avec intelligence et avec dessein par la même puissance qui les fait exister ; je trouve que la puissance infinie qui leur a donné l'existence a pu seule les former, en régler les mouvemens et y faire régner cet équilibre sans lequel la nature entière ne serait qu'un chaos affreux ; je conclus encore que le monde est l'ouvrage de l'intelligence créatrice et que c'est le comble de l'absurdité de supposer qu'il est l'effet du conflit de deux principes ennemis qui ont une puissance égale, et dont l'une veut l'ordre et l'autre le désordre.

Si je descends sur la terre, je trouve que depuis l'insecte jusqu'à l'homme tout y a été formé avec dessein par la puissance créatrice ; que tous les phénomènes y sont liés ; je ne peux donc m'empêcher de regarder la terre comme l'ouvrage du créateur de l'univers, et le Manichéisme, qui en attribue la production à deux principes ennemis, comme une absurdité.

Sur cette terre où je trouve si évidemment le dessein et la main de l'intelligence créatrice, je vois des êtres sensibles ; ils tendent tous vers le bonheur, et la nature a placé ces créatures au milieu de tout ce qui est nécessaire pour les rendre heureuses ; ces créatures sensibles sont donc, aussi bien que la terre, l'ouvrage d'un être bienfaisant et non pas de deux principes opposés, dont l'un est bon et l'autre mauvais.

Les animaux, que la nature semble destiner au bonheur, éprouvent cependant du mal : j'en recherche l'origine, et je trouve que les maux sont des suites ou des effets des lois établies dans la nature pour le bien général ; c'est ainsi que la foudre qui tue un animal est l'effet du vent qui accumule les soufres répandus dans l'atmosphère, et sans lequel l'air serait meurtrier pour tout ce qui respire. N'est-il pas évident qu'un être malfaisant n'aurait point établi dans la nature des lois qui, tendant au bien général, entraînent de petits inconvéniens [1] ?

[1] *Voyez* Derham, Théologie physique; Nieuwentit, Démonstration de Dieu par les merveilles de la nature ; Examen du fatalisme, t. 3, art. 3, où ces difficultés sont traitées dans un grand détail.

Parmi les êtres qui habitent la terre, l'homme semble être l'objet particulier des complaisances de l'auteur de la nature : aucune créature sur la terre n'a plus de ressources que lui pour le bonheur ; il éprouve cependant des malheurs, mais ils viennent presque tous de l'abus qu'il fait des facultés qu'il a reçues de la nature et qui étaient destinées à le rendre heureux. Une disposition naturelle porte tous les hommes à s'aimer, à se secourir, et ce n'est qu'en étouffant ce germe de bienveillance qu'un homme fait le malheur d'un autre homme. L'homme n'est donc pas l'ouvrage de deux principes opposés, et l'intelligence qui l'a créé est une intelligence bienfaisante.

Ainsi M. Bayle n'a fait qu'un sophisme pitoyable lorsqu'il a prétendu que le Manichéisme expliquait plus heureusement les phénomènes de la nature que le Théisme, puisque ces phénomènes sont démontrés impossibles dans la supposition des deux principes des Manichéens.

Le Manichéisme ne peut donc être regardé que comme une hypothèse, et les maux que l'on voit dans le monde ne peuvent justifier cette erreur.

Les difficultés de Manès contre l'ancien Testament avaient été proposées par Cerdon, par Marcion, par Saturnin ; nous y avons répondu dans ces articles. Le silence de l'Ecriture sur la création du démon ne peut autoriser à le regarder comme incréé ; il n'était pas nécessaire que l'Écriture nous dît qu'un esprit impuissant et méchant que Dieu a relégué dans les enfers est une créature. Le reste de la doctrine de Manès a été réfuté par les principes qu'on a établis dans l'article Matérialistes, où l'on prouve la spiritualité de l'âme. *Voyez* sur cela l'*Examen du fatalisme*, t. 2, où l'on prouve que l'âme est immatérielle, qu'elle est une substance et non pas une portion de l'âme universelle.

§ IV. — *Des difficultés de M. Bayle en faveur du Manichéisme et contre la bonté de Dieu.*

Rien ne serait aussi fastidieux et plus inutile que de copier ici ces difficultés qui se réduisent à des principes simples et presque tous renfermés dans la note D de l'article Manichéens.

Difficultés de M. Bayle tirées de la permission du mal.

Les idées les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous apprennent qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire

et éternel, doit être unique, infini, tout-puissant et doué de toutes sortes de perfections : ainsi, en consultant ces idées, on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse des deux principes éternels, nécessaires et indépendans l'un de l'autre : voilà ce qu'on appelle des raisons *à priori* ; elles nous conduisent nécessairement à rejeter cette hypothèse et à n'admettre qu'un principe unique de toutes choses.

S'il ne fallait que cela pour la bonté d'un système, le procès serait vidé à la confusion de Zoroastre et de tous ses sectateurs. Mais il n'y a point de système qui, pour être bon, n'ait besoin de ces deux choses : l'une, que les idées en soient distinctes ; l'autre, qu'il puisse donner raison des expériences ; il faut donc voir si les phénomènes de la nature se peuvent expliquer par l'hypothèse d'un seul principe. Si nous jetons les yeux sur la terre, nous trouvons qu'elle ne peut sortir des mains d'un être bon et intelligent : les montagnes et les rochers la défigurent ; la mer et les lacs en couvrent la plus grande partie ; elle est inhabitable dans la zone torride et dans les zones glaciales ; les tonnerres, les tempêtes, les volcans la ravagent souvent.

Les animaux sont sans cesse en guerre et se détruisent ; leur vie n'est qu'une longue chaîne de maux et de douleurs, qui ne se terminent que par la mort.

L'homme est méchant et malheureux ; chacun le connaît par ce qui se passe au dedans de lui et par le commerce qu'il est obligé d'avoir avec son prochain : il suffit de vivre cinq ou six ans pour être convaincu de ces deux articles ; ceux qui vivent beaucoup connaissent cela encore plus clairement ; les voyages sont des leçons perpétuelles là-dessus, ils font voir partout les monumens du malheur et de la méchanceté de l'homme, partout des prisons et des hôpitaux, partout des gibets et des mendians : vous voyez ici les débris d'une ville florissante, ailleurs vous n'en pouvez pas même trouver les ruines. L'histoire n'est, à proprement parler, que le recueil des ruines et des infortunes du genre humain.

Mais remarquons que ces deux maux, l'un moral, l'autre physique, n'occupent pas toute l'histoire ni toute l'expérience des particuliers : on trouve partout et du bien moral et du bien physique, quelques exemples de vertu, quelques exemples de bonheur, et c'est ce qui fait la difficulté en faveur des Manichéens, qui seuls rendent raison des biens et des maux.

Si l'homme est l'ouvrage d'un seul principe souverainement

bon, souverainement puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin? peut-il avoir tant de mauvaises inclinations? peut-il commettre tant de crimes? La souveraine sainteté peut-elle produire une créature criminelle? la souveraine bonté peut-elle produire une créature malheureuse? la souveraine bonté, jointe à une puissance infinie, ne comble-t-elle pas de bien son ouvrage et n'éloignera-t-elle pas tout ce qui pourrait l'offenser ou le chagriner?

En vain répondrait-on que les malheurs de l'homme sont des suites de l'abus qu'il fait de sa liberté, la toute-science de Dieu a dû prévoir cet abus, et sa bonté devait l'empêcher; et quand Dieu n'aurait pas prévu cet abus que l'homme fait de sa liberté, il a dû juger que du moins il était possible; puis donc qu'au cas qu'il arrivât il se croyait obligé de renoncer à sa bonté paternelle pour rendre tous ses enfans très-misérables, il aurait déterminé l'homme au bien moral, comme il l'a déterminé au bien physique; il n'aurait laissé dans l'âme de l'homme aucune force pour s'écarter des lois auxquelles le bonheur est attaché.

Si une bonté aussi bornée que celle des pères exige nécessairement qu'ils préviennent, autant qu'il leur est possible, le mauvais usage que leurs enfans pourraient faire des biens qu'ils leur donnent, à plus forte raison une bonté infinie et toute-puissante préviendra-t-elle les mauvais effets de ses présens : au lieu de donner le franc arbitre, elle veillera toujours efficacement pour empêcher qu'elles n'en abusent.

Les difficultés de M. Bayle sont des sophismes.

Les difficultés de M. Bayle contre la bonté de Dieu renferment quatre espèces de maux incompatibles, selon ce critique, avec la bonté, la sagesse, la sainteté, la puissance infinie de Dieu : ces maux sont les prétendus désordres que l'on voit dans les phénomènes de la nature, l'état des animaux, les maux physiques auxquels l'homme est sujet, tels que la faim, la soif, et enfin les crimes des hommes.

M. Bayle prétend que, puisqu'il se trouve sur la terre des lacs, des montagnes, puisqu'il se forme dans l'atmosphère des orages, il faut que le monde ne soit pas l'ouvrage d'un principe bienfaisant.

Je ne vois dans cette difficulté qu'un sophisme indigne du plus mince philosophe.

1° Le mouvement et l'arrangement de la matière n'est en soi ni

bon, ni mauvais ; il n'y aurait de désordre dans la production des montagnes, des orages, des tempêtes, etc., qu'autant que ces phénomènes seraient contraires au but que Dieu s'est proposé dans la création du monde physique.

M. Bayle connaît-il ce but? a-t-il parcouru l'immensité de la nature, détaillé toutes ses parties, aperçu leur liaison, leurs rapports, démêlé le résultat des lois qui entraînent avec elles ces désordres que l'on regarde comme contraires à la bonté de Dieu?

En ne considérant le monde que du côté du physique, puisque tout est lié dans le physique, il faut le considérer comme une machine : or, la perfection d'une machine consiste en ce qu'on peut dériver d'une raison générale, savoir, de la vue pour laquelle elle a été faite, les raisons qui marquent pourquoi chacune de ses parties est précisément telle qu'elle est et non pas autrement, et pourquoi ces parties ont été arrangées et liées précisément de cette façon et non pas autrement.

Il est certain que la machine sera parfaite si toutes ses parties sans exception et leur ordre ou leur arrangement sont précisément tels qu'ils doivent être pour que la machine soit parfaitement et exactement propre à la vue qu'on se propose en la fabriquant.

M. Bayle, ne connaissant pas la fin que Dieu s'est proposée dans la création du monde, ignorant la destination de cette grande machine, y trouvant des lois générales qui tendent au bien et à l'ordre et qui le produisent, a-t-il pu combattre la bonté et la sagesse de Dieu par quelques désordres particuliers qui font ordre dans le tout, et qui ne choquent que parce qu'on ne voit pas toute la nature?

M. Leibnitz appliquait au sujet dont il s'agit l'axiome de droit, *Incivile est nisi totâ lege inspectâ judicare*; il disait que nous devions juger des ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugeait de ceux d'Héraclite, en disant : *Ce que j'en ai entendu me plait, je crois que le reste ne me plairait pas moins si je l'entendais.*

2° Il faut n'avoir jamais porté sur la nature un œil philosophique pour regarder les lacs, les volcans, etc., comme des désordres contraires à la bonté de Dieu ; car il est bien prouvé pour tout physicien que ces prétendus désordres produisent de grands avantages aux animaux qui habitent la terre, et qu'ils n'entraînent que peu de maux. L'orage et le tonnerre, par exemple, rendent l'air salutaire à tout ce qui respire ; sans le mouvement que ces orages produisent dans l'atmosphère, l'air que les animaux

respirent serait mortel pour des régions entières, et l'orage ne fait périr qu'infiniment peu d'animaux [1].

La difficulté que M. Bayle tire de l'état des animaux est plus spécieuse et n'est pas plus solide : l'état des animaux nous est trop inconnu pour en faire un principe contre une vérité démontrée, telle que l'unité et la bonté de Dieu. D'ailleurs, on exagère leurs maux, et lorsqu'on examine leur condition, on trouve qu'ils ont plus de biens que de maux. Chez eux le bonheur dépend uniquement des sentimens qu'ils éprouvent, et ils sont heureux s'ils ont plus de sensations agréables que de sensations douloureuses ; et il paraît que telle est leur condition, comme on le voit dans tous les auteurs qui ont écrit sur l'histoire des animaux.

Le mal physique que l'homme éprouve échauffe bien autrement M. Bayle : si l'homme, dit-il, est l'ouvrage d'un principe souverainement bon et tout-puissant, peut-il être exposé aux maladies, à la douleur, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, au chagrin?

Quoi donc ! parce que l'homme a froid, parce qu'il a trop chaud, parce qu'il a soif, on se croira autorisé à nier la bonté de l'Être suprême ! on méconnaîtra sa sagesse, on attaquera son existence, que l'on reconnaît cependant comme une vérité fondée sur les principes les plus clairs et les plus incontestables de la raison !

Est-il vrai, d'ailleurs, que le sort de l'homme soit aussi affligeant qu'on le prétend?

Le besoin de manger est le plus pressant des besoins de l'homme, mais il est aisé de le satisfaire. Tout ce qui peut se digérer nourrit l'homme, et le besoin qui assaisonne le repas le plus frugal le rend aussi délicieux que les mets les plus recherchés.

L'homme peut facilement se garantir de la rigueur des saisons.

Lorsqu'il est sans douleur, il a besoin, pour être heureux, de varier ses perceptions, et le spectacle de la nature offre à sa curiosité un fonds inépuisable d'amusements et de plaisirs. Il y a donc dans la nature un fonds de bonheur suffisant pour tous les hommes, ouvert à tous, facile à tous, lorsqu'on se renferme dans les bornes de la nature.

[1] Nous ne pouvons entrer dans tous les détails qui établissent cette vérité; on peut voir sur cela Nieuwentit; Derham, l'Examen du fatalisme, t. 3, et beaucoup d'autres ouvrages.

Il est vrai que, malgré ces précautions, les hommes seront sujets à des maladies et aux accidens de la vieillesse; mais ces infirmités ne sont pas insupportables, et n'empêchent pas que la vie ne soit un état heureux, même pour le vieillard infirme, puisqu'il ne la quitte qu'à regret.

Dans ce que nous venons de dire pour justifier la bonté de Dieu, nous n'avons considéré l'homme que comme un être capable de sensations agréables ou douloureuses et attendant son bonheur ou son malheur des objets qui agissent sur ses organes; mais il a pour être heureux bien d'autres ressources.

La nature ne fait point croître les hommes sur la terre comme les champignons ou comme les arbres; elle unit les pères et les enfans par les liens d'une tendresse mutuelle : les soins que le père donne à l'éducation de son fils procurent des plaisirs infiniment plus satisfaisans que les sensations. La tendresse et la reconnaissance rendent les pères chers à leurs enfans; ils sont dociles à leur volonté, ils soulagent leurs maux, ils soutiennent leur vieillesse, ils offrent aux pères un spectacle satisfaisant, ils les consolent des malheurs de la vieillesse.

Une inclination naturelle porte tous les hommes à s'aimer, à se secourir : un malheureux qu'on soulage procure un plaisir délicieux, et les soins qu'on donne au soulagement d'un malheureux lui font éprouver un sentiment de reconnaissance et un retour vers son bienfaiteur qui répand dans son âme un plaisir qui adoucit ses maux.

Enfin, l'homme s'aime, et l'amour qu'il a pour lui-même ne se borne pas à se procurer des sensations vives et agréables, il faut que l'homme soit content de lui-même; pour être heureux, il faut qu'il puisse s'approuver, et jamais l'homme ne sent plus vivement le plaisir que procure l'approbation de soi-même que lorsqu'il mérite l'approbation des autres hommes, lorsqu'il a procuré le bonheur des autres, lorsqu'il a rempli ses devoirs, lorsqu'il n'a rendu personne malheureux. Voilà autant de ressources que la nature a mises dans l'homme contre les malheurs attachés à sa condition; elles sont dans le cœur de tous les hommes, et ne sont ignorées que des barbares qui ont étouffé la voix de la nature.

Qu'on juge présentement si l'homme est l'ouvrage d'un être malfaisant, et si ce n'est pas avec raison qu'un ancien a dit que c'est à tort que l'homme se plaint de son sort.

Passons au mal moral, qui fait la grande difficulté de M. Bayle, je veux dire les vices et les crimes des hommes.

Sans doute les hommes sont méchans, et l'on ne peut peindre avec des couleurs trop fortes leurs péchés et leurs désordres, parce que le mal n'est jamais ou presque jamais nécessaire à leur bonheur; mais gardons-nous d'imputer ces désordres à l'Être suprême, ou de penser qu'ils doivent rendre sa bonté douteuse. Ces désordres, ces crimes sont l'effet de l'abus que l'homme fait de sa liberté, et il n'est point contraire à la bonté de l'Être suprême de créer un homme libre qui puisse se porter au bien par choix, et qui ait pourtant le pouvoir de se porter au mal. Le sentiment de notre liberté, qui ne peut exister que dans les êtres libres, ce sentiment, dis-je, nous fait trouver un grand plaisir dans la pratique de la vertu et produit les remords qui nous rappellent à notre devoir : la liberté n'est donc pas un présent fait à l'homme par un être malfaisant, puisqu'elle tend à nous rendre meilleurs et plus heureux.

Il ne faut pas, au reste, regarder la terre comme un séjour de crime et sans vertu; nous ferons voir plus bas combien M. Bayle est outré à cet égard, et plusieurs auteurs ont prouvé que le bien, tant naturel que moral, l'emporte dans le monde sur le mal : le lecteur peut consulter sur cela Sherlok, *Traité de la Providence*, ch. 7; Leibnitz, *Essais de théodicée*, etc.

Nous venons d'exposer la nature et l'origine des maux que nous offre le spectacle de la nature; nous avons vu qu'aucune des causes qui produisent ces maux n'est l'ouvrage d'un principe éternel et malfaisant; que dans l'institution primitive et dans l'intention de l'auteur de la nature tout tend au bien, que par conséquent le système des deux principes n'explique point les phénomènes de la nature, et que tout ce que M. Bayle dit sur les maux qui nous affligent sont plus les déclamations d'un sophiste que les doutes d'un philosophe.

Examen d'une instance de M. Bayle.

M. Bayle prétend que la souveraine puissance, jointe à une bonté infinie, doit combler de biens son ouvrage et éloigner de lui tout ce qui pourrait l'offenser ou le chagriner; que la souveraine bonté devait ôter à l'homme le pouvoir d'abuser de ses facultés, et que Dieu, en laissant à l'homme ce pouvoir, n'aime pas plus ses créatures qu'un père qui laisserait entre les mains de son fils une épée

dont il saurait qu'il se percera. L'état des saints qui sont irrévocablement attachés à la vertu n'est-il pas un état digne de la sagesse et de la sainteté de Dieu ?

D'ailleurs, il est certain que Dieu pouvait, sans blesser la liberté de l'homme, le faire persévérer infailliblement dans l'innocence et dans la vertu; rien n'empêchait donc que Dieu ne prévînt l'abus que l'homme fait de ses facultés et qu'il ne fît régner dans toute la nature l'ordre et le bonheur; cependant il y a des désordres, des maux, des méchans, des pécheurs; il faut donc qu'une cause différente de l'Être suprême ait eu part à la production du monde et que cette cause soit malfaisante.

Toutes les difficultés que M. Bayle a répétées en mille manières dans son Dictionnaire et dans ses Réponses aux questions d'un provincial se réduisent à ces principes que nous allons examiner.

Il est clair que toute la force de cette instance porte sur ce qu'il est impossible qu'un être souverainement bon, souverainement saint et souverainement puissant, permette qu'il y ait du mal dans le monde, parce qu'il est de l'essence de la souveraine bonté d'empêcher toute espèce de mal.

Pour sentir le faux de ce raisonnement, tâchons de nous former une idée juste de la souveraine bonté.

La bonté de l'Être suprême dont nous parlons ici, c'est sa bienveillance.

La bienveillance d'un être est d'autant plus grande qu'il a moins besoin de faire le bien qu'il fait; ainsi, comme l'Être suprême se suffit pleinement à lui-même, il est, si je peux m'exprimer ainsi, infiniment éloigné d'avoir besoin pour son bonheur de créer d'autres êtres et de leur faire du bien; sa bienveillance à l'égard des créatures est donc infinie, quel que soit le bien qu'il leur fait : voilà en quel sens la bonté de Dieu est infinie, et non pas en ce sens qu'elle doit faire à cette créature tout le bien possible; car la bonté infinie en ce sens est impossible, puisqu'alors il faudrait que l'Être suprême donnât à toutes ses créatures tous les degrés de perfection possibles, ce qui est absurde, car il n'y a point de dernier degré de perfection dans la créature.

L'idée de la souveraine bonté n'exige donc pas que Dieu fasse à ses créatures tout le bien possible. Pour qu'il conserve pleinement la qualité d'être souverainement bienfaisant, il suffit qu'il mette ses créatures dans un état où elles préfèrent l'existence au

néant, et dans lequel il soit meilleur d'être que de n'être point du tout; il n'est pas nécessaire que cet état soit l'état le plus heureux possible.

Créer l'homme avec le désir du bonheur, le mettre au milieu de toutes les ressources propres à procurer le bonheur, lui donner toutes les facultés nécessaires pour faire un bon usage de ces ressources, c'est certainement faire à l'homme un grand bien.

Faire dépendre le bonheur de certaines lois que l'homme peut observer, mais dont il peut s'écarter et hors desquelles il rencontre le déplaisir et la douleur, n'empêche pas que l'existence ne soit encore un grand bienfait, digne de la souveraine bonté et de la reconnaissance de l'homme.

La qualité d'être souverainement bon n'exigeait donc pas que Dieu prévînt l'abus que l'homme pouvait faire de ses facultés : la souveraine bonté rend Dieu impuissant pour faire le mal, et le laisse absolument libre sur l'existence de ses créatures et sur les degrés de perfection et de bonheur qu'il leur accorde.

L'idée de la souveraine bonté n'exige donc point que Dieu prévienne tous les maux qui sont des suites de l'imperfection de la créature ou de l'abus qu'elle fait de ses facultés; car alors Dieu aurait été obligé de lui donner un certain degré de perfection plutôt qu'un autre, ce qui n'est cependant point renfermé dans l'idée de la souveraine bonté.

Si Dieu ne s'était proposé, dans la création du monde, que de rendre l'homme heureux, à quelque prix et de quelque manière que ce soit, il aurait sans doute écarté de lui tous les malheurs, et il l'aurait dépouillé du pouvoir d'abuser de ses facultés.

Mais est-il contraire à la bonté de Dieu de vouloir que l'homme fût heureux, mais qu'il ne le fût qu'à certaines conditions et en suivant certaines lois qu'il était en son pouvoir d'observer ou de violer?

Dieu voyait dans sa toute-puissance une infinité de mondes possibles; parmi ces mondes, ne pouvait-il pas y en avoir un où le bonheur des créatures ne fût point la fin principale et dans lequel il n'entrât que secondairement? N'est-il pas possible qu'une des lois de ce monde ait été que Dieu n'accorderait le bonheur qu'au bon usage que l'homme ferait de ses facultés, et que Dieu ne prévînt point l'abus que les créatures pourraient faire de leurs facultés? Dieu ne pouvait-il pas, sans violer les lois de sa bonté, choisir ce monde, et la créature serait-elle en droit de se plaindre?

En accordant à M. Bayle ce qu'il a si souvent répété et qu'il n'a jamais prouvé, en lui accordant, dis-je, que Dieu n'a pu se déterminer à créer le monde que pour faire des créatures heureuses, est-il bien sûr que sa sagesse et sa sainteté ne lui prescrivissent point des lois dans la distribution du bonheur? La bonté de Dieu n'est-elle qu'une espèce d'instinct qui le porte à faire du bien, sans règle et aveuglément?

La conduite de Dieu, si je puis m'expliquer ainsi, ne doit-elle pas porter le caractère des attributs de l'Être suprême, le caractère de sa sagesse et de son intelligence? Or, un monde dans lequel Dieu n'eût rendu heureux que des automates, ou dans lequel il aurait obéi à tous les caprices et à toutes les bizarreries de la créature, eût-il été bien conforme à l'idée de la sagesse et de la grandeur de l'Être suprême? La bonté de Dieu ne doit-elle pas agir conformément aux lois de sa sagesse, et rendre chaque être heureux selon qu'il est plus ou moins parfait? Ne fallait-il pas pour cela que la créature fût libre? Ce plan du monde est-il contraire à l'idée de la souveraine bonté?

Enfin, je demande à M. Bayle s'il connaît assez la nature de l'homme pour prouver que Dieu ne l'a pas créé dans l'état le plus propre à le rendre heureux? Je lui demande s'il connaît assez les desseins de Dieu pour prononcer que le monde n'a pas une fin et n'aura pas un dénoûment qui nous fera voir la bonté de Dieu dans les maux même qui occasionent nos murmures? La permission du mal est alors un mystère et non pas une contradiction avec la bonté souveraine de Dieu, et l'on ne peut dire qu'en vertu de sa souveraine bonté, Dieu devait prévenir tous les maux et établir un ordre de choses dans lequel l'homme n'eût pu devenir malheureux.

La sainteté est, aussi bien que la bonté, une source de difficultés en faveur du Manichéisme.

Dieu n'est-il pas infiniment saint, dit-on? Sa sainteté ne lui donne-t-elle pas une souveraine aversion pour le mal? Ne faut-il pas qu'il ait manqué de puissance pour l'empêcher ou de sagesse pour choisir les moyens propres à le prévenir?

Pour répondre à cette difficulté, il ne faut que se former des idées justes de la sainteté de Dieu, de sa sagesse et de sa puissance.

La sainteté de Dieu n'est qu'une volonté constante de ne rien faire qui soit indigne de lui : or, il n'est point indigne de Dieu de

créer des hommes qui peuvent abuser de leur liberté ; car ce pouvoir est dans l'essence de la créature même, et il n'est point indigne de Dieu de créer l'homme avec son essence, ou il faut dire qu'il est indigne de Dieu de créer des êtres bornés.

En vain prétendrait-on, avec M. Bayle, que la sainteté de Dieu devait au moins prévenir l'abus que l'homme fait de sa liberté; car la sainteté n'étant en Dieu que la volonté constante de ne rien faire qui soit indigne de lui, il faudrait qu'il fût indigne de Dieu de ne pas prévenir la chute de l'homme, et c'est ce qu'on ne peut dire : il n'est point indigne de Dieu de demeurer immobile lorsque la créature pèche; il exprime, par son immobilité, qu'il n'a pas besoin des hommages de l'homme; il exprime, par ce moyen, le jugement qu'il porte de lui-même; c'est qu'il est indépendant de sa créature.

La permission du mal n'est donc pas contraire à la sainteté de Dieu, et toutes les comparaisons de M. Bayle, telles que celle d'une mère qui mène sa fille au bal et la laisse séduire, pouvant la garantir de la séduction, sont des sophismes qui tirent toute leur force d'un faux état de question que M. Bayle offre sans cesse à son lecteur sur l'origine du mal. La mère n'a aucune raison pour ne pas empêcher la séduction de sa fille; il n'en est pas ainsi de Dieu par rapport au péché de l'homme.

L'idée de la bonté humaine n'est pas l'idée d'une bonté pure; elle est toujours jointe à l'idée de la justice; le devoir entre toujours un peu dans sa composition si je peux m'exprimer ainsi; c'est une espèce de commerce et une observation de cette loi générale qui veut que nous fassions pour les autres ce que nous voudrions qu'ils fissent pour nous si nous étions dans les circonstances où ils sont. Le bonheur de la société dépend de l'observation de cette loi; la société est plus ou moins heureuse selon que cette loi est plus négligée ou mieux observée; chaque membre de la société est donc tenu, par justice, de ne point faire aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît s'il était placé dans les mêmes circonstances.

Cette idée de la bonté humaine n'est pas applicable à la bonté de Dieu, qui, pour être heureux, n'a besoin ni de l'existence, ni de l'hommage de sa créature.

Ces principes font voir que, par les lois de sa bonté, Dieu n'était point tenu de créer l'homme dans l'état des bienheureux, ou de donner aux hommes des grâces efficaces pour les faire persévé-

rer infailliblement dans la vertu. On voit même, par ces principes, que Dieu peut, sans violer les lois de sa bonté, punir l'homme qui viole les lois que Dieu a établies, et lui accorder un temps d'épreuve pendant lequel il pardonne au pécheur pénitent, et après lequel l'homme devient incorrigible et Dieu un juge sévère et inflexible.

Des différens auteurs qui ont répondu aux difficultés de M. Bayle.

M. Bayle s'était proposé d'établir un pyrrhonisme universel; il prétendit que les sentimens les plus absurdes étaient appuyés sur des principes capables d'imposer à la raison la plus éclairée, et que les dogmes les plus certains étaient exposés à des difficultés insurmontables et conduisaient à des conséquences absurdes : conséquemment à ce projet, il prétendit qu'une secte aussi ridicule que celle des Manichéens pourrait faire des difficultés qu'aucun philosophe ou théologien, de quelque secte qu'il fût, ne pourrait résoudre.

Le Dictionnaire de M. Bayle eut tant de vogue, ses difficultés contre la bonté de Dieu firent tant de bruit, que les hommes célèbres ou zélés pour la vérité s'empressèrent de répondre : il n'est peut-être pas inutile de faire connaître les principes qu'ils opposèrent à M. Bayle.

§ I. — *Principes de M. le Clerc contre les difficultés de M. Bayle.*

Comme M. Bayle, dans ses difficultés contre la bonté de Dieu, insistait beaucoup sur la longue durée du mal moral et physique dans cette vie et sur leur éternité dans l'autre, M. le Clerc, déguisé sous le nom de Théodore Parrhase, fit paraître sur la scène un Origéniste qui prétendit que les biens et les maux de cette vie n'étaient que des moyens destinés à élever l'homme à la perfection et à un bonheur éternel [1].

M. Bayle reconnut que l'Origéniste, en faisant succéder une éternelle béatitude aux tourmens que souffriront les damnés, avait levé la plus accablante des difficultés du Manichéisme; mais qu'il n'avait cependant pas réfuté les Manichéens, qui répliquaient qu'il était contraire à sa bonté de conduire ses créatures au bonheur par les souffrances et par les peines. Voilà à quoi se réduisait la

[1] Parrhasiana, t. 1, p. 109.

dispute de M. Bayle et de M. le Clerc, pour l'essentiel, qui se trouva noyé dans une foule d'incidens et même de personnalités qui firent absolument disparaître l'état de la question [1].

§ II.—*Réponse de dom Gaudin, chartreux, aux difficultés de* **M. Bayle.**

En 1704, un chartreux de Paris, nommé dom Alexandre Gaudin, donna un ouvrage intitulé : *la Distinction et la nature du bien et du mal, où l'on combat l'erreur des Manichéens, les sentimens de Montagne et de Charron, et ceux de M. Bayle.*

M. Bayle prétendit que cet auteur avait très-bien prouvé que le système des deux principes est faux et absurde en lui-même, et surtout dans les détails où les Manichéens descendaient ; mais que ce n'était pas là le réfuter, lui, M. Bayle, puisqu'il reconnaissait ces vérités, et prétendait seulement que l'hypothèse des Manichéens, quelque absurde qu'elle soit, attaquait le dogme de l'unité de Dieu par des objections que la raison ne pouvait résoudre : il ne fit point d'autre réponse à l'ouvrage du chartreux et la dispute n'alla pas plus loin [2].

§ III.— *Principes de M. King sur l'origine du mal.*

M. King prétendit que Dieu n'avait point créé le monde pour sa gloire, mais pour exercer sa puissance et pour communiquer sa bonté ; qu'étant souverainement bon, rien n'avait pu être pour lui un motif de créer le monde ; qu'aucun objet extérieur n'étant bon par rapport à lui, c'était son choix qui l'avait rendu bon : il rejette l'opinion de ceux qui prétendent que Dieu a choisi certaines choses parce qu'elles sont bonnes, et soutient que la bonté des choses dépend au contraire uniquement du choix que Dieu en fait; il croit que si Dieu avait été déterminé à agir par la bonté des choses même, Dieu serait un agent entièrement nécessité dans ses actions.

Dieu n'était donc assujéti par aucune raison à choisir un monde plutôt qu'un autre, et celui qu'il a choisi est bon parce qu'il a été choisi.

Cette indifférence de Dieu, par rapport aux objets distingués

[1] Bayle, art. Origène. Rép. aux quest. d'un provincial, t. 3, c. 172. Le Clerc, Bibl. ch., t. 6, etc.

[2] Hist. des ouvrages des savans, août 1705, art. 7.

de lui, n'a lieu que dans ses premières élections; car, posé une fois que Dieu veuille quelque chose, il ne peut pas ne point vouloir la même chose.

De plus, comme Dieu est bon, en voulant l'existence du monde il a aussi voulu par-là même l'avantage de chaque particulier, mais autant qu'il s'est pu accorder avec le dessein et les moyens que Dieu avait choisis pour exercer sa puissance.

Il n'était donc pas contraire à la bonté de Dieu de créer un monde où il y a du mal, si ce mal était essentiellement lié avec le moyen qu'il a choisi pour exercer sa puissance : or, M. King prétend que tous les maux physiques sont attachés aux lois que Dieu a établies pour exercer sa puissance; et la créature n'a point à se plaindre, car Dieu n'était point obligé de créer un monde sans malheurs, puisque ce monde n'était pas meilleur, par rapport à Dieu, qu'un monde tel que le nôtre.

Le mal moral est une suite de la liberté de l'homme, mal que Dieu n'était point obligé de prévenir, puisque, par rapport à Dieu, il n'est pas meilleur de prévenir cet abus que de le permettre.

D'ailleurs, Dieu n'aurait pu prévenir cet abus qu'en dépouillant l'homme de sa liberté, ce qui aurait fait du monde entier une pure machine; et M. King prétend qu'un monde où tout eût été nécessaire et machinal n'eût pas été aussi propre à exercer la puissance et les attributs de Dieu qu'un monde où l'homme est libre.

Enfin, Dieu ayant choisi pour exercer sa puissance un monde où il y avait des créatures libres, il n'a pas dû changer son plan parce qu'elles devaient abuser de leur liberté, comme il n'a pas dû changer les lois qu'il a établies pour le physique parce que ces lois entraînaient après elles des désordres.

Dieu pouvait, il est vrai, prévenir l'abus que l'homme fait de sa liberté; mais il ne l'aurait prévenu qu'en faisant intervenir sa toute-puissance pour déterminer infailliblement l'homme au bien; mais alors il se serait écarté du plan qu'il s'était formé de ne conduire à la vertu les créatures libres que par la voie des peines et des récompenses.

M. King reconnaît que l'abus constant et opiniâtre que l'homme aura fait de sa liberté conduira les pécheurs incorrigibles à des peines éternelles; et, pour les concilier avec la bonté de Dieu, il les diminue autant qu'il est possible et les met sur le compte de la créature : il croit qu'elles seront des suites naturelles de l'obstina-

tion des pécheurs ; il croit que les damnés seront autant de fous qui sentiront vivement leur misère, mais qui s'applaudiront pourtant de leur conduite et qui aimeront mieux être ce qu'ils seront que de ne point être du tout : ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, comme les gens en colère, les amoureux, les ambitieux, les curieux, se plaisent dans les choses même qui ne font qu'accroître leur misère.

Cet état sera une suite naturelle de la perversité des pécheurs ; les impies auront tellement accoutumé leur esprit à de faux jugemens, qu'ils n'en feront plus désormais d'autres, passant perpétuellement d'une erreur à une autre ; ils ne pourront s'empêcher de désirer perpétuellement des choses dont ils ne pourront jouir, et dont la privation les jettera dans des désespoirs inconcevables, sans que l'expérience les rende jamais plus sages pour l'avenir, parce que, par leur propre faute, ils auront entièrement corrompu leur entendement et l'auront rendu incapable de juger sainement [1].

M. Bayle, pour réfuter M. King, emploie ses propres principes : il reconnaît avec lui que Dieu, trouvant au dedans de lui-même une gloire et une félicité infinies, n'a pu créer le monde pour sa gloire ; de là M. Bayle conclut que Dieu étant bon, il aurait dû, dans la création du monde, donner tout à la bonté, et empêcher, à quelque prix que ce fût, toute espèce de mal de s'introduire dans le monde.

Tout étant également bon par rapport à Dieu, il n'a point été porté, par l'amour de lui-même ou de sa gloire, à choisir un monde plutôt qu'un autre, à choisir pour gouverner ce monde une loi plutôt qu'une autre : toutes étant également bonnes par rapport à lui, il devait choisir celles qui étaient les plus propres à procurer le bien des créatures, et changer même toutes ces lois à mesure que le bien de la créature le demanderait ; car il n'était pas meilleur, par rapport à Dieu, de suivre le plan qu'il avait choisi qu'un autre [2].

M. Bayle est toujours ici dans le même sophisme ; il prétend que le monde n'étant point nécessaire à la gloire de Dieu, il n'a dû consulter que sa bonté ; mais Dieu n'a-t-il donc d'attri-

[1] De origine mali, auctore Guillelmo King ; Lond., 1702, in-8°, cap. 1, sect 3. Append., De leg divin.

[2] Réponses aux questions d'un provincial, t. 2, c. 74.

buts que la bonté ? N'est-il pas sage et immuable, et ces attributs seront-ils sans influence dans les décrets et dans la conduite de Dieu tandis que sa bonté seule agira ? La bonté de Dieu est-elle une bienfaisance d'instinct, aveugle, sans lumière, sans sagesse, qui tende au bien de la créature sans aucun égard aux autres attributs de l'Être suprême? Voilà ce que M. Bayle suppose dans sa réponse à M. King.

Je ne parle point des questions qui entrèrent incidemment dans cette contestation, qui sont toutes intéressantes, et que l'on trouvera dans l'ouvrage de M. King, dans la Réponse aux questions d'un provincial, et dans les remarques que M. Bernard a faites sur la réponse de M. Bayle [1].

Parmi ces questions incidentes, il y en a une qui a pour objet le mal moral. M. King prétend qu'il y a plus de bien moral dans le monde que de mal, et même sur la terre : il n'a jamais pu croire la doctrine de Hobbes, que tous les hommes sont des ours, des loups et des tigres les uns pour les autres ; qu'ils sont nés ennemis des autres, et que les autres sont nés leurs ennnemis ; qu'ils sont naturellement faux et perfides, et que tout le bien qu'ils font n'est que par crainte et non par vertu. Celui qui fait un semblable portrait des hommes, continue M. King, fournit un assez juste sujet de soupçonner qu'il est lui-même tel qu'il dépeint les autres ; mais si l'on examinait les hommes un à un, peut-être n'en trouverait-on pas un seul dans cent mille qui pût se reconnaître à ce portrait.

Ceux-là même qui avancent cette calomnie, si on en venait à toucher à leur caractère, se donneraient bien de la peine pour éloigner de dessus eux les soupçons, et diraient qu'ils parlent du peuple et du gros du genre humain, mais non pas d'eux-mêmes ; et il est certain qu'ils ne se conduisent pas sur ce pied-là envers leurs parens et envers ceux avec qui ils sont en relation ; s'ils le faisaient, peu de gens voudraient les avouer. Observez quelques-uns de ceux qui déclament si fort contre les trahisons, les injustices, les fourberies et la cruauté des hommes, et vous les verrez cultiver soigneusement des amitiés, et s'acquitter des différens devoirs auxquels ils sont obligés envers leurs amis, leurs familles et leur pays ; travailler, souffrir, hasarder même leur vie pour y être fidèles, lorsqu'il n'y a aucun motif de crainte qui les

[1] Républ. des lettres, 1706, janvier, p. 57.

y porte et qu'ils pourraient négliger ces devoirs sans danger ni inconvénient pour eux-mêmes.

Cela vient, direz-vous, de la coutume et de l'éducation : supposons que cela soit ; il faut donc que le genre humain n'ait pas tellement dégénéré et renoncé au bien, que la plus grande partie des hommes n'exerce encore la bienfaisance ; et la vertu n'est pas tellement bannie, qu'elle ne soit appuyée et soutenue, louée et pratiquée, par un consentement général et par les suffrages du public, et le vice est encore honteux.

Effectivement, à peine trouve-t-on un seul homme, à moins qu'il ne soit pressé par la nécessité ou provoqué par des injures, qui soit assez barbare et qui ait le cœur assez dur pour être inaccessible à la pitié, et qui ne goûte du plaisir à faire du bien aux autres; qui ne soit disposé à témoigner de la bienveillance et de l'affection à ses amis, à ses voisins, à ses parens, et qui ne soit diligent à s'acquitter des devoirs civils envers tous ; qui ne fasse profession de respecter la vertu, et qui ne regarde comme un affront qu'on le taxe d'être vicieux. Si l'on veut se donner la peine d'examiner pendant un jour ses actions et celles de quelques autres, peut-être s'en trouvera-t-il une ou deux de blâmables, tandis que toutes les autres sont innocentes et bonnes.

Il faut remarquer, en second lieu, qu'on parle d'un seul grand crime comme un meurtre, un vol, etc. ; qu'on le publie bien davantage et que l'on en conserve bien plus long-temps la mémoire, que de mille bonnes et généreuses actions, qui ne font point de bruit dans le monde et ne viennent point à la connaissance du public, mais qui demeurent ensevelies dans le silence et dans l'oubli, et cela même prouve que les premières sont beaucoup plus rares que les dernières, qui sans cela n'exciteraient pas tant de surprise, d'horreur et d'étonnement.

Il faut observer, en troisième lieu, que bien des choses qui sont innocentes paraissent criminelles à ceux qui ignorent les vues de celui qui agit et les circonstances où il se trouve : il est certain que nous ne pouvons juger de ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans une action sur de simples apparences, mais par les intentions de l'âme et par le point de vue sous lequel celui qui agit envisage les choses.

En quatrième lieu, bien des actions se font par ignorance, et ceux qui les commettent ne savent pas qu'elles sont vicieuses ; souvent même elles passent pour des vertus : c'est ainsi que saint

Paul persécuta l'Église, et lui-même avoue qu'il l'avait fait par ignorance, et que c'était pour ce a qu'il avait obtenu miséricorde : combien de choses de cette nature ne se font-elles pas tous les jours par ceux qui professent des religions différentes ! ce sont, je l'avoue, des péchés, mais des péchés d'ignorance, qui doivent à peine être comptés parmi les maux moraux, parce qu'ils ne procèdent pas d'une mauvaise disposition et d'une volonté corrompue.

Tout homme qui use de vio'ence contre un autre, par amour pour la vertu, par haine contre le vice, ou par zèle pour la gloire de Dieu, fait mal, sans contredit ; mais l'ignorance et un cœur honnête et bon l'excusent beaucoup. Cette considération seule suffit pour diminuer le nombre des méchans, et cette excuse ne se borne pas à ce qui regarde la religion : les préjugés de parti doivent être pesés, ces préjugés qui engagent souvent les hommes à employer le fer et le feu contre ceux qu'ils regardent comme des ennemis publics et comme des traîtres à la patrie ; il n'y a pas d'erreur plus fatale au genre humain et qui ait enfanté plus et de plus grands crimes, et cependant elle vient d'une âme remplie de droiture. La méprise consiste en ce qu'ils oublient qu'on doit défendre l'État par des voies justes et légitimes, et non aux dépens de l'humanité.

En cinquième lieu, les préjugés et les soupçons font regarder comme méchans bien des gens qui ne le sont réellement point. Le commerce le plus innocent entre un homme et une femme fournit au malin un sujet de les soupçonner et de les calomnier : sur une seule circonstance, qui accompagne ordinairement une action criminelle, on déclare coupable du fait même la personne soupçonnée; une seule mauvaise action suffit pour déshonorer toute la vie un homme et pour comprendre toutes ses actions dans une même sentence. Si un seul membre d'une société tombe dans quelque faute, on présume d'abord que les autres ne valent pas mieux. Il est presque incroyable combien il y a de gens qui passent, sur de pareils titres, pour très-méchans, qui sont très-différens de ce qu'on les croit. Les confesseurs et les juges, lorsqu'il s'agit de cas criminels, savent parfaitement combien peu de vérité il y a dans les bruits ordinaires et combien peu de fond il y a à y faire.

Sixièmement, nous devons distinguer, et la loi même le fait, entre les actions qui viennent d'une malice préméditée et celles

auxquelles quelque violente passion ou quelque désordre dans l'esprit portent.

Lorsque l'offenseur est provoqué et qu'un transport subit de la passion le met comme hors de lui, il est certain que cela diminue bien la faute. Ce sont là des choses qui sont parfaitement connues de notre très-équitable juge, qui nous jugera miséricordieusement et non à la rigueur, et c'est sans doute pour ces raisons qu'il nous a défendu de juger avant le temps : nous ne voyons que l'écorce des choses, et il est très-possible que ce que nous regardons comme le plus grand crime nous paraîtrait devoir être mis au nombre des moindres si nous étions instruits de tout ce qui y a du rapport et si nous avions égard à tout.

Bien des vertus et bien des vices résident dans l'âme et sont invisibles aux yeux des hommes ; ainsi c'est parler à l'aventure que de prononcer sur le nombre des unes et des autres, et prétendre inférer de là la nécessité d'un mauvais principe ; c'est mériter d'être regardé comme un juge téméraire et coupable de précipitation ; c'est usurper les droits du juge suprême.

Enfin, la conservation et l'accroissement du genre humain est une preuve bien sûre qu'il y a plus de bien que de mal dans le monde. Toutes les actions vicieuses, en effet, tendent à la destruction du genre humain, du moins à son désavantage et à sa diminution, au lieu qu'il faut nécessairement le concours d'un grand nombre et même d'un nombre infini de bonnes actions pour la conservation de chaque individu ; si donc le nombre des mauvaises actions surpassait celui des bonnes, le genre humain devrait finir. C'est ce dont on voit une preuve bien sensible dans les pays où les vices se multiplient ; le nombre des hommes y diminue tous les jours, et ils se dépeuplent peu à peu ; si la vertu s'y rétablit, les habitans y reviennent à sa suite : c'est là une marque que le genre humain ne pourrait subsister si jamais le vice était dominant, puisqu'il faut le concours de plusieurs bonnes actions pour réparer les dommages causés par une seule mauvaise action. Il ne faut qu'un crime pour ôter la vie à un homme ou à plusieurs ; mais combien d'actes de bonté et d'humanité doivent concourir pour élever et conserver chaque particulier ?

De tout ce qu'on vient de dire, je me flatte, dit M. King, qu'il paraît qu'il y a plus de bien que de mal parmi les hommes, et que le monde peut être l'ouvrage d'un Dieu bon malgré l'argument qu'on fonde sur la supposition que le mal l'emporte sur le bien ;

et tout cela cependant n'est pas nécessaire, puisqu'il peut y avoir dix mille fois plus de bien que de mal dans tout l'univers, quand même il n'y aurait absolument aucun bien sur cette terre que nous habitons. Elle est trop peu de chose pour avoir quelque proportion avec le système entier, et nous ne pouvons que porter un jugement imparfait du tout sur cette partie. Elle peut être l'hôpital ou la prison de l'univers ; et peut-on juger de la bonté et de la pureté de l'air d'un climat sur la vue d'un hôpital où il n'y a que des malades? ou de la sagesse d'un gouvernement sur la vue d'une maison destinée pour des personnes aliénées et où il n'y a que des fous? ou de la vertu d'une nation sur la vue d'une prison où il n'y a que des malfaiteurs? non que je croie que la terre soit effectivement telle, mais je dis qu'on peut le supposer, et toute supposition qui montre comment la chose peut être renverse l'argument du Manichéen, fondé sur l'impossibilité qu'il y a d'en rendre raison.

En attendant, je regarde la terre comme un séjour rempli de douceurs, où l'on peut vivre avec plaisir et joie, et être heureux. J'avoue, avec la plus vive reconnaissance pour Dieu, que j'ai passé ma vie de cette manière, et je suis persuadé que mes parens, mes amis et mes domestiques en ont fait autant; et je ne crois pas qu'il y ait du mal dans la vie qui ne soit très-supportable, surtout pour ceux qui ont des espérances d'un bonheur à venir[1].

§ IV. — *Dispute de M. Jaquelot et de M. Bayle sur l'origine du mal.*

M. Jaquelot, pour répondre aux difficultés de M. Bayle, pose pour principe fondamental que Dieu a eu dessein de former une créature intelligente et libre pour en être connu et adoré; si elle n'était pas libre et intelligente, ce ne serait qu'une machine qui agirait par ressorts, et qui par conséquent ne pourrait contribuer à la gloire de Dieu.

On doit concevoir, dit-il, que Dieu ayant voulu se faire connaître par ses ouvrages est demeuré comme caché derrière ses

[1] Ce morceau de M. King est tiré des notes de M. Law sur M. King, dans la traduction anglaise de l'ouvrage de cet archevêque; quoiqu'il soit un peu long, j'ai cru qu'il était à propos de n'en rien retrancher. *Voyez* le continuateur de Bayle, art. KING.

ouvrages, à peu près comme ce peintre qui se tenait caché derrière ses tableaux pour entendre les jugemens qu'on en ferait; ainsi les hommes ont été créés libres dans cette vue, afin de juger de la grandeur de Dieu par la magnificence de ses œuvres.

On ne peut pas accuser Dieu d'être l'auteur du mal pour avoir créé un être libre qui a abusé du bienfait de Dieu et qui s'est porté au mal par l'effet de sa liberté : cette liberté de l'homme rend le monde digne de Dieu, et il manquerait quelque chose à la perfection de l'univers si Dieu n'en avait point créé de tel : voilà, selon M. Jaquelot, l'arme dont on doit se servir pour repousser toutes les attaques des ennemis de la Providence.

Un être intelligent et libre est le plus excellent et le plus parfait des êtres que la puissance de Dieu, tout infinie qu'elle est, pouvait former.

La liberté de l'homme une fois établie, la permission du mal n'a plus rien de contraire à la bonté de Dieu; les inconvéniens qui naissent de cette liberté ne peuvent contrebalancer les raisons tirées de la sagesse, de la puissance et de la gloire de Dieu.

L'exemple des bienheureux n'est pas une difficulté, comme M. Bayle le pense : les bienheureux sont dans un état de récompense, et les hommes sur la terre sont dans un état d'épreuve [1].

M. Bayle répondit à M. Jaquelot que l'état des bienheureux étant un état de récompense, il était plus parfait et par conséquent plus digne de la sagesse de Dieu que l'état d'épreuve dans lequel il avait créé l'homme.

Enfin, M. Bayle lui opposa son grand argument, c'est que Dieu pouvait conserver infailliblement et librement l'homme dans le bien [2].

M. Jaquelot répliqua, M. Bayle dupliqua; mais tous deux s'attachèrent à une foule de petits incidens qui obscurcirent le premier état de la question, et se jetèrent dans des reproches personnels qui n'intéressent personne [3].

La mort de M. Bayle termina la querelle, mais on ne le crut pas vaincu.

[1] Conformité de la foi et de la raison.

[2] Rép. aux quest. d'un provincial, t. 3.

[3] Examen de la théologie de M. Bayle. Entretiens d'Ariste et de Thémiste.

§ V. — *Réponse de M. de la Placette aux difficultés de M. Bayle.*

M. Bayle, dans toute cette dispute, s'était appuyé sur ce principe, c'est que Dieu n'a pu créer le monde pour sa gloire, et qu'il n'a été déterminé à le créer que par sa bonté. Dieu, animé par ce motif seul, devait, selon M. Bayle, rapporter tout au bonheur des créatures, et par conséquent ne produire que du bien dans le monde; rien ne devait le détourner de cet objet. M. Bayle, enfermé dans cet état de question comme dans un fort impénétrable, bravait tous ses ennemis et faisait retomber sur eux tous les traits qu'on lui lançait.

M. de la Placette s'aperçut du sophisme de M. Bayle; il abandonna tous les incidens dont on avait embarrassé la question; il attaqua le principe de M. Bayle; il fit voir que ce critique n'avait point prouvé et ne pouvait prouver que Dieu n'avait pu créer le monde que pour rendre ses créatures heureuses.

S'il y a, dit-il, quelque chose d'impénétrable, ce sont les desseins de Dieu; la raison en est que ces desseins dépendent principalement de sa libre et absolue volonté: il fait ce qu'il veut, et par conséquent il prend telle résolution qu'il lui plaît; comment donc pourrions-nous le deviner? qui aurait pu, par exemple, soupçonner celui de l'incarnation, s'il ne s'en était jamais expliqué?

Si Dieu a pu ne pas se proposer uniquement pour fin de rendre ses créatures heureuses, toutes les difficultés de M. Bayle s'évanouissent; il n'est contraire ni à la sagesse, ni à la bonté, d'avoir permis le mal. M. de la Placette n'alla pas plus loin et n'imita pas ceux qui avaient entrepris de déterminer la fin que Dieu s'était proposée dans la création du monde. Tous les adversaires de M. Bayle, en osant le faire, s'étaient jetés dans des abîmes où ce critique les avait combattus avec de grands avantages [1].

M. Bayle mourut dans le temps que M. de la Placette commençait à faire imprimer son ouvrage.

M. de la Placette s'était contenté de ruiner le fondement des objections de M. Bayle et de faire voir que les conséquences qu'il tirait de la permission du mal contre la bonté de Dieu étaient appuyées sur des principes qui n'étaient point prouvés: il n'en fal-

[1] Réponse à deux objections de M. Bayle, par de la Placette; in-12, 1707.

lait pas davantage pour remplir l'objet qu'il s'était proposé, savoir, de faire voir que M. Bayle n'opposait point à la religion des difficultés insolubles.

§ VI. — *Hypothèse de M. Leibnitz pour expliquer l'origine du mal.*

M. Leibnitz crut que, pour dissiper toutes les inquiétudes de l'esprit humain sur les difficultés de M. Bayle, il fallait concilier plus positivement la permission du mal avec la bonté de Dieu.

Toutes les méthodes qu'on avait suivies pour remplir cet objet lui parurent insuffisantes et conduire à des conséquences fâcheuses: il prit une autre voie pour justifier la Providence.

Il crut que tout ce qui arrive dans le monde étant une suite du choix que Dieu a fait du monde actuel, il fallait s'élever à ce premier instant où Dieu forma le décret de produire le monde.

Une infinité de mondes possibles étaient présens à l'intelligence divine, et sa puissance pouvait également les produire tous; puis donc qu'il a créé le monde actuel, il faut qu'il ait choisi.

Dieu n'a donc pu créer le monde présent sans le préférer à tous les autres; or, il est contradictoire que Dieu ayant donné l'être à un de ces mondes n'ait pas préféré le plus conforme à ses attributs, le plus digne de lui, le meilleur, un monde dont la création ait le but le plus grand, le plus excellent que cet être tout parfait ait pu se proposer.

Nous ne pouvons décider absolument quel a été ce but du créateur, car nous sommes trop bornés pour connaître toute sa nature; cependant, comme nous savons que sa bonté l'a porté à donner l'existence aux créatures et que l'objet de sa bonté ne peut être que les créatures intelligentes, nous pouvons dire, en raisonnant sur les lumières qu'il nous a données pour le connaître, qu'il s'est proposé de créer le plus grand nombre de créatures intelligentes, et de leur donner le plus de connaissances, le plus de bonheur, le plus de beauté que l'univers en pouvait admettre, en les conduisant à cet heureux état de la manière la plus convenable à leur nature et la plus conforme à l'ordre.

Car la bonté de Dieu ne peut jamais aller contre les lois de l'ordre, qui font les règles invariables de sa conduite, et la bonté se trouve réunie en ceci avec la sagesse; c'est que le plus grand bonheur des créatures intelligentes consistant dans la connaissance

de l'amour de Dieu, cet Être suprême, pour s'en faire mieux connaître et pour les porter à l'adorer, s'est proposé de leur manifester ses divins attributs, et par conséquent de choisir un monde où il y eût le plus de caractère d'une souveraine sagesse et d'une puissance infinie dans toute son administration, et en particulier dans les choses matérielles ; le plus de variété avec le plus grand ordre, le terrain, le temps, le lieu, les mieux ménagés ; le plus d'effets produits par les lois les plus simples.

Le monde actuel, pour être le meilleur des mondes possibles, doit être celui qui répond le plus exactement à ce but magnifique du créateur, en sorte que toutes ses parties, sans exception, avec tous leurs changemens et leurs arrangemens, conspirent avec la plus grande exactitude à la vue générale.

Puisque ce monde est un tout, les parties en sont tellement liées qu'aucune partie n'en saurait être retranchée sans que tout le reste ne soit changé aussi.

Le meilleur monde renfermait donc les lois actuelles du mouvement, les lois de l'union de l'âme et du corps établies par l'auteur de la nature, l'imperfection des créatures actuelles, et les lois selon lesquelles Dieu leur répartit les grâces qu'il leur accorde : le mal métaphysique, le mal moral et le mal physique entraient donc dans le plan du meilleur monde.

Cependant on ne saurait dire que Dieu ait voulu le péché, mais bien qu'il a voulu le monde où le péché trouve lieu.

Ainsi Dieu a seulement permis le péché ; sa volonté à cet égard n'est que permissive, pour ainsi dire ; car une permission n'est autre chose qu'une suspension ou une négation d'une puissance qui, mise en œuvre, empêcherait l'action dont il s'agit, et permettre, c'est admettre une chose qui est liée à d'autres, sans se la proposer directement et quoiqu'il soit en notre pouvoir de l'empêcher.

Il ne faut pas conclure de là que le péché est ce qui rend ce monde-ci plus parfait que tous les autres mondes ; car ce ne sont point les péchés, mais toutes les perfections innombrables de ce monde auxquelles le péché se trouve joint, et qui sans le péché n'auraient pas ce haut degré de perfection ; ce sont ces perfections qui élèvent ce monde-ci au-dessus de tous les mondes possibles : ce monde n'est donc pas le plus parfait parce que le péché y trouve lieu, mais le monde le plus parfait est celui où le péché a lieu ; par conséquent Dieu n'a pas voulu le mal en lui-même ; il

n'a prédestiné personne au péché et au malheur. Il a voulu un monde où le péché se trouvait. Tels sont les principes que M. Leibnitz établit dans sa Théodicée.

L'ordre, l'harmonie, les vertus naissent des désordres dont on se sert pour obscurcir le dogme de la Providence. Laurent Valla a fait un dialogue dans lequel il feint que Sextus, fils de Tarquin-le-Superbe, va consulter Apollon, à Delphes, sur sa destinée. Apollon lui prédit qu'il violera Lucrèce ; Sextus se plaint de la prédiction ; Apollon répond que ce n'est pas sa faute, qu'il n'est que devin, que Jupiter a tout réglé, et que c'est à lui qu'il faut se plaindre.

Là finit le dialogue, où l'on voit que Valla sauve la prescience de Dieu aux dépens de sa bonté ; mais ce n'est pas là comme M. Leibnitz l'entend; il a continué selon son système la fiction de Valla.

Sextus va à Dodone se plaindre à Jupiter du crime auquel il est destiné; Jupiter lui répond qu'il n'a qu'à ne point aller à Rome; mais Sextus déclare nettement qu'il ne peut renoncer à l'espérance d'être roi, et s'en va.

Après son départ, le grand-prêtre Théodore demande à Jupiter pourquoi il n'a pas donné une autre volonté à Sextus. Jupiter envoie Théodore à Athènes consulter Minerve; elle lui montre le palais des Destinées, où sont les tableaux de tous les univers possibles, depuis le *pire* jusqu'au meilleur. Théodore voit dans le meilleur le crime de Sextus, d'où naît la liberté de Rome, un gouvernement fécond en vertus, un empire utile à une grande partie du genre humain.

Ces avantages qui naissent du crime de Sextus librement vicieux ne sont rien en comparaison du total de ce monde, si nous pouvions le connaître dans toute son étendue [1].

§ VII. — *Réponse du P. Malebranche aux difficultés de M. Bayle.*

Le P. Bouhours, dans sa Vie de saint François Xavier, raconte qu'un bonze fit au saint des difficultés sur l'origine du mal. Le P. Bouhours expose ces difficultés, et dit que le saint réduisit le bonze au silence par d'excellentes raisons dont il ne rapporte aucune.

[1] Essais de Théodicée, part. 3, n. 405 et suiv. On trouve ces mêmes principes dans un petit écrit qui est à la fin des Essais de Théodicée, sous ce titre : Causa Dei asserta per justitiam.

[redacted]

Un des amis du P. Malebranche, embarrassé par l'objection du bonze, à laquelle il ne voyait point de réponse, pria le P. Malebranche de le tirer d'embarras, et le P. Malebranche donna l'objection et la réponse dans ses Conversations chrétiennes[1].

Comme le P. Malebranche remarqua que ces difficultés avaient fait une impression assez forte sur plusieurs esprits, il entreprit de justifier la Providence et de faire voir que Dieu est infiniment sage, infiniment juste, infiniment bon, et qu'il fait aux hommes tout le bien qu'il peut leur faire[2].

Lorsque le Dictionnaire de M. Bayle parut, les difficultés contre la bonté de Dieu firent beaucoup de bruit, et le P. Malebranche ne fit qu'appliquer à ces difficultés les principes qu'il avait établis dans ses Conversations chrétiennes et dans son Traité de la nature et de la grâce.

Dieu étant un être souverainement parfait, il aime l'ordre, il aime les choses à proportion qu'elles sont aimables; il s'aime par conséquent lui-même et s'aime d'un amour infini.

Dieu n'a donc pu, dans la création du monde, se proposer pour fin principale que sa gloire.

Le monde et toutes les créatures étant finis, il n'y aurait entre toutes les créatures possibles et la gloire de Dieu aucun rapport; il ne se serait donc jamais déterminé à créer le monde, s'il n'y avait eu un moyen de donner en quelque sorte à ce monde un mérite infini, et ce moyen est l'incarnation du Verbe, qui donne aux hommages de la créature un prix infini.

L'incarnation est donc l'objet que Dieu s'est proposé dans la création du monde.

Le péché de l'homme n'étant point contraire à l'incarnation, la sagesse de Dieu n'exigeait point qu'il fît une loi particulière pour prévenir le péché de l'homme; et tout ce qu'on peut conclure, mais aussi ce qu'on doit nécessairement conclure de la permission du péché d'Adam, c'est que le premier et le principal dessein de Dieu n'était pas son ouvrage tel qu'il était dans sa première institution, mais que Dieu en avait en vue un autre plus parfait et digne de sa sagesse et de ses attributs.

Ainsi la foi dénoue la difficulté, et l'objection se tourne en preuve de la vérité de la religion; car la religion chrétienne sup-

[1] Réflexion sur la prémot. physique, p. 925.
[2] Traité de la nature et de la grâce.

pose l'incarnation du Verbe; elle nous apprend que Jésus-Christ et son Église est le premier et le principal dessein de Dieu.

Comme Dieu est infiniment sage et comme la sagesse veut que chaque être agisse conformément à sa nature, Dieu doit exprimer dans sa conduite le jugement qu'il porte de lui-même; il ne doit donc pas agir par des volontés particulières, mais par des volontés générales, parce que Dieu, agissant par des volontés particulières, agirait comme s'il n'avait pas prévu les suites de son action et comme si son bonheur et sa gloire dépendaient d'un petit évènement particulier.

La bonté de Dieu n'exigeait donc pas qu'il prévînt tous les malheurs des créatures, puisque ces malheurs sont des suites des lois générales que sa sagesse a établies et que la bonté de Dieu n'exigeait rien qui fût contraire à sa sagesse.

Dieu n'a pas seulement établi des lois générales pour la distribution des mouvemens, il a dû suivre des lois générales dans la distribution des grâces et des secours qu'il destinait aux hommes. La sagesse et la bonté de Dieu n'exigeaient donc point qu'il prévînt tous les désordres de l'homme et toutes les suites de son péché, soit dans cette vie, soit dans l'autre.

Pour rendre tous les hommes innocens et vertueux, il aurait fallu que Dieu, dans la distribution des grâces, interrompît les lois générales et suivît des lois particulières; il fallait qu'il agît d'une manière indigne de lui et contraire à ses attributs.

De ces principes le P. Malebranche conclut que Dieu fait à ses créatures tout le bien qu'il peut leur faire, non absolument, mais agissant selon ce qu'il est, selon la vraie et invariable justice; qu'il veut sincèrement le salut de tous les hommes et de l'enfant même qui est dans le sein de sa mère[1].

Les principes du P. Malebranche sur les lois générales de la nature et de la grâce ont été attaqués par M. Arnaud et par l'auteur de la Prémotion physique[2].

[1] Conversat. chrétiennes; Traité de la nature et de la grâce; Réflexion sur la prémotion physique. Abrégé du traité de la nature et de la grâce, t. 4 des Réponses à M. Arnaud.

[2] Réflex. philos. et théol. sur le traité de la nature et de la grâce, 3 vol. in-12. De l'action de Dieu sur les créatures, etc., in-4°, ou six vol. in-12.

La question de l'origine du mal a été traitée dans une infinité d'ouvrages, dans lesquels on ne fait qu'appliquer les différens principes

[redacted]

MARC était disciple de Valentin : il fit dans le système de son maître quelques changemens peu considérables et peu importans. Ce que saint Irénée nous dit de ces changemens ne s'accorde pas avec ce que Philastrius et Théodoret nous en ont laissé ; peut-être Philastrius et Théodoret nous ont-ils donné le sentiment de quelque disciple de Marc pour le sentiment de Marc même.

Le sentiment que saint Irénée attribue à Marc paraît fondé sur les principes de la cabale, qui suppose des vertus attachées aux mots ; et, selon Philastrius et Théodoret, la doctrine de Marc paraissait fondée sur cette espèce de théologie arithmétique dont on était fort entêté dans le second et dans le troisième siècle : il est du moins certain qu'il y avait des Valentiniens qui, d'après les principes de la cabale, supposaient trente Éons, et d'autres qui n'en supposaient que vingt-quatre et qui fondaient leur sentiment sur ce qu'il y avait dans les nombres une vertu particulière qui dirigeait la fécondité des Éons.

L'exposition des principes de ces deux sortes de Valentiniens peut servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain.

Valentin supposait dans le monde un esprit éternel et infini qui avait produit la pensée ; celle-ci avait produit un esprit ; alors l'esprit et la pensée avaient produit d'autres êtres ; en sorte que, pour la production de ses Éons, Valentin faisait toujours concourir plusieurs Éons, et ce concours était ce qu'on appelait le mariage des Éons.

Marc, considérant que le premier principe n'était ni mâle ni femelle et qu'il était seul avant la production des Éons, jugea qu'il était capable de produire par lui-même tous les êtres, et abandonna cette longue suite de mariages des Éons que Valentin avait imaginés. Il jugea que l'Être suprême étant seul, n'avait produit d'autres êtres que par l'expression de sa volonté ; c'est ainsi que la Genèse nous représente Dieu créant le monde ; il dit :

que nous avons exposés. *Voyez* le recueil des sermons pour la fondation de M. Boyle ; Cosmologia sacra, par M. Grew, l. 6. Ce sixième livre contient d'excellentes choses sur les fins de la Providence, sur la loi naturelle, etc. ; mais il serait trop long d'exposer ces principes dans un ouvrage où je me propose principalement de faire connaître les bons ouvrages que l'on doit consulter : on doit mettre dans cette classe l'ouvrage de M. le vicomte d'Alais sur l'origine du mal.

Que la lumière se fasse, et la lumière se fait. C'était donc par sa parole et en prononçant, pour ainsi dire, certains mots que l'Être suprême avait produit des êtres distingués de lui.

Ces mots n'étaient point des sons vagues et dont la signification fût arbitraire ; car alors il n'aurait pas produit un être plutôt qu'un autre : les mots que l'Être suprême prononça pour créer des êtres hors de lui exprimaient donc ces êtres, et la prononciation de ces mots avait la force de les produire.

Ainsi l'Être suprême, ayant voulu produire un être semblable à lui, avait prononcé le mot qui exprime l'essence de cet être, et ce mot est *arché*, c'est-à-dire principe.

Comme les mots avaient une force productrice et que les mots étaient composés de lettres, les lettres de l'alphabet renfermaient aussi une force productrice et essentiellement productrice ; enfin, comme tous les mots n'étaient formés que par les combinaisons des lettres de l'alphabet, Marc concluait que les vingt-quatre lettres de l'alphabet renfermaient toutes les forces, toutes les qualités et toutes les vertus possibles, et c'était pour cela que Jésus-Christ avait dit qu'il était l'*alpha* et l'*oméga*.

Puisque les lettres avaient chacune une force productrice, l'Être suprême avait produit immédiatement autant d'êtres qu'il avait prononcé de lettres. Marc prétendait que, selon la Genèse, Dieu avait prononcé quatre mots qui renfermaient trente lettres, après quoi il était, pour ainsi dire, rentré dans le repos dont il n'était sorti que pour produire des êtres distingués de lui. De là Marc concluait qu'il y avait trente Éons produits immédiatement par l'Être suprême et auxquels cet être avait abandonné le soin du monde.

Voilà, selon saint Irénée, quel était le sentiment du Valentinien Marc.

Selon Philastrius et Théodoret, Marc faisait aussi naître tous les Éons immédiatement de l'Être suprême, mais il supposait que l'Être suprême n'en avait produit que vingt-quatre, parce que ce nombre était le plus parfait : voici, ce me semble, comment Marc ou quelqu'un de ses disciples fut conduit à ce sentiment.

Valentin avait imaginé les Éons pour expliquer les phénomènes ; il les avait multipliés selon que les phénomènes l'exigeaient : ses disciples avaient usé de la même liberté, les uns admettaient trente Éons, les autres huit et d'autres un nombre indéfini.

Mais enfin, comme le nombre des phénomènes était en effet fini,

il fallait s'arrêter à un certain nombre d'Éons, et l'on ne voyait pas pourquoi la puissance des Éons n'étant point épuisée par la production des phénomènes, leur fécondité s'était arrêtée tout à coup et s'était renfermée, pour ainsi dire, dans les limites du monde.

Marc jugea que ce nombre plaisait aux Éons, ou qu'il était plus propre à produire dans la nature l'ordre et l'harmonie, ou enfin que les Éons étaient déterminés par leur nature à ce nombre de productions, et il crut qu'il y avait dans les nombres une perfection qui déterminait et réglait la fécondité des Éons ou qui limitait leur puissance.

D'après ces idées, on jugea qu'il fallait déterminer le nombre des Éons, non par le besoin qu'on en avait pour expliquer les phénomènes, mais par cette idée de vertu ou de perfection qu'on avait imaginée attachée aux nombres, et l'on avait imaginé plus ou moins d'Éons, selon qu'on avait cru qu'un nombre était plus ou moins parfait qu'un autre.

On voit, par les fragmens d'Héracléon que M. Grabe a extraits d'Origène, que cette espèce de théologie arithmétique avait été adoptée par les Valentiniens, et ce fut d'après ces principes que Marc borna le nombre des Éons à vingt-quatre. Voici comment il fut déterminé à n'en admettre que ce nombre.

Chez les Grecs, c'étaient les lettres de l'alphabet qui exprimaient les nombres ; ainsi l'expression de tous les nombres possibles était renfermée dans les lettres de l'alphabet grec : Marc en conclut que ce nombre était le plus parfait des nombres et que c'était pour cela que Jésus-Christ avait dit qu'il était *alpha* et *oméga* ; ce qui supposait que ce nombre renfermait toutes les perfections et toutes les vertus possibles. Marc ne douta donc plus qu'il n'eût démontré que le nombre des Éons qui produisaient tout dans le monde était de vingt-quatre [1].

Marc n'avait pas seulement cru découvrir qu'il y avait vingt-quatre Éons qui gouvernaient le monde ; il avait encore cru découvrir dans les nombres une force capable de déterminer la puissance des Éons et d'opérer par leur moyen tous les prodiges possibles ; il ne fallait pour cela que découvrir les nombres à la vertu desquels les Éons ne pouvaient résister. Il porta tous les efforts de son esprit vers cet objet, et, n'ayant pu trouver dans les

[1] Philastr., De hær., c. 42. Théodoret, Hær. Fab., l. 1, c. 9.

nombres les vertus qu'il y avait supposées, il eut l'art d'opérer quelques phénomènes singuliers qu'il fit passer pour des miracles.

Il trouva, par exemple, le secret de changer aux yeux des spectateurs le vin qui sert au sacrifice de la messe en sang : il avait deux vases, un plus grand et un plus petit, il mettait le vin destiné à la célébration du sacrifice dans le petit vase et faisait une prière ; un instant après, la liqueur bouillonnait dans le grand vase, et l'on y voyait du sang au lieu de vin.

Ce vase n'était apparemment que ce qu'on appelle communément la fontaine des noces de Cana ; c'est un vase dans lequel on verse de l'eau ; l'eau versée fait monter du vin que l'on a mis auparavant dans ce vase et dont il se remplit.

Comme Marc ne faisait pas connaître le mécanisme de son grand vase, on croyait qu'en effet l'eau s'y changeait en sang, et l'on regarda ce changement comme un miracle.

Marc, ayant trouvé le secret de persuader qu'il changeait le vin en sang, prétendait qu'il avait la plénitude du sacerdoce et qu'il en possédait seul le caractère.

Les femmes les plus illustres, les plus riches et les plus belles, admiraient la puissance de Marc : il leur dit qu'il avait le pouvoir de leur communiquer le don des miracles, elles voulurent essayer : Marc leur fit verser du vin du petit vase dans le grand et prononçait pendant cette transfusion la prière suivante : *Que la grâce de Dieu qui est avant toutes choses et qu'on ne peut ni concevoir ni expliquer perfectionne en nous l'homme intérieur ; qu'elle augmente sa connaissance en jetant le grain de semence sur la bonne terre.*

A peine Marc avait prononcé ces paroles, que la liqueur qui était dans le calice bouillonnait, et le sang coulait et remplissait le vase. La prosélyte, étonnée, croyait avoir fait un miracle ; elle était transportée de joie, elle s'agitait, se troublait, s'échauffait jusqu'à la fureur, croyait être remplie du Saint-Esprit, et prophétisait.

Marc, profitant de ces dernières impressions, disait à sa prosélyte que la source de la grâce était en lui, et qu'il la communiquait dans toute sa plénitude à celles à qui il voulait la communiquer : on ne doutait pas du pouvoir de Marc, et il avait la liberté de choisir les moyens qu'il croyait propres à la communiquer [1].

[1] Epiph., Hær. 39.

[redacted]

Toutes les femmes riches, belles et illustres, s'attachèrent à Marc, et sa secte fit des progrès étonnans dans l'Asie et le long du Rhône où elle était encore fort considérable du temps de saint Irénée et de saint Épiphane; c'est apparemment pour cela que saint Irénée a traité l'hérésie des Valentiniens avec tant d'étendue [1].

Pour préparer les femmes à la réception du Saint-Esprit, Marc leur faisait prendre des potions propres à inspirer aux femmes des dispositions favorables à ses passions [2].

Les disciples de Marc perpétuèrent sa doctrine par le moyen des prestiges et par la licence de leur morale et de leurs mœurs : ils enseignaient que tout était permis aux disciples de Marc, et persuadèrent qu'avec certaines invocations ils pouvaient se rendre invisibles et impalpables. Ce dernier prestige paraît avoir été enseigné pour calmer les craintes de quelques femmes qu'un reste de pudeur empêchait de se livrer sans discrétion aux Marcosiens. Saint Irénée nous a conservé une prière qu'ils faisaient au silence avant que de s'abandonner à la débauche, et ils étaient persuadés qu'après cette prière le silence et la sagesse étendaient sur eux un voile impénétrable [3].

Marc n'était point prêtre, et, voulant s'ingérer dans les fonctions du sacerdoce, il inventa le moyen de faire croire qu'il changeait le vin en sang. Le dogme de la transsubstantiation était donc établi alors dans toute l'Église, et faisait partie de sa doctrine et de son culte; car si l'on n'avait pas cru que, par les paroles de la consécration, le vin devenait le sang de Jésus-Christ, le Valentinien Marc, pour prouver qu'il avait l'excellence du sacerdoce, n'aurait pas cherché le moyen de changer le vin en sang.

Si l'on avait cru que l'eucharistie n'était qu'un symbole, Marc n'aurait point cherché à faire croire qu'il était prêtre parce qu'il changeait ces symboles en d'autres corps; il se serait servi de ce secret pour prouver qu'il avait le don des miracles, et non pas pour prouver qu'il avait l'excellence du sacerdoce.

Marc le Valentinien est différent du Marc dont les erreurs occasionèrent en Espagne la secte des Priscilianistes : saint Jérôme les a confondus [4].

[1] Epiph., ibid.; Iræn., ibid.
[2] Iræn., ibid.
[3] Iræn, ibid.
[4] Com. ad. Isaï., 44. Pagi, ad an. 381.

Voyez, sur le système que Marc imagina, les articles CABALE, BASILIDE, PÉRÉENS.

MARCOSIENS, disciples de Marc.

MARCION fut d'abord un chrétien zélé ; une faiblesse dans laquelle il tomba le fit excommunier. Marcion, chassé de l'Église, s'attacha à Cerdon, apprit de lui le système des deux principes, qu'il allia avec quelques dogmes du christianisme et avec les idées de la philosophie pythagoricienne, platonicienne et stoïcienne [1].

Pythagore, Platon et les Stoïciens avaient reconnu dans l'homme un mélange de force et de faiblesse, de grandeur et de bassesse, de misère et de bonheur, qui les avait déterminés à supposer que l'âme humaine tirait son origine d'une intelligence sage et bienfaisante; mais que cette âme, dégradée de sa dignité naturelle ou entraînée par la loi du destin, s'unissait à la matière et restait enchaînée dans des organes grossiers et terrestres.

On avait de la peine à concevoir comment ces âmes avaient pu se dégrader, ou ce que ce pouvait être que ce destin qui les unissait à la matière : on n'imaginait pas aisément comment une simple force motrice avait pu produire des organes qui enveloppaient les âmes, comme les Stoïciens l'enseignaient, ni comment on pouvait supposer que l'Intelligence suprême, connaissant la dignité de l'âme, avait pu former les organes dans lesquels elle était enveloppée.

Les chrétiens, qui supposaient que l'Intelligence suprême avait créé l'homme heureux et innocent, et que l'homme était devenu coupable et s'était avili par sa propre faute, ne satisfaisaient pas la raison sur ces difficultés; car, 1° on ne voyait pas comment l'Intelligence suprême avait pu unir une substance spirituelle à un corps terrestre.

2° Il paraissait absurde de dire que cette intelligence étant infiniment sage et toute-puissante n'eût pas prévu et empêché la chute de l'homme et ne l'eût pas conservé dans l'état d'innocence dans lequel il avait été créé, et dans lequel elle voulait qu'il persévérât.

Marcion crut que Cerdon fournissait des réponses beaucoup plus satisfaisantes à ces grandes difficultés.

[1] Tert. contr. Marcion. Iræn., l. 1, c. 27. Massuet, Dissert. Præv. ad Iræn.

Cerdon supposait que l'intelligence suprême à laquelle l'âme devait son existence était différente du Dieu créateur qui avait formé le monde et le corps de l'homme : il crut pouvoir concilier avec ce systèmes les principes de Pythagore et les dogmes fondamentaux du christianisme.

Il supposa que l'homme était l'ouvrage de deux principes opposés ; que son âme était une émanation de l'être bienfaisant, et son corps l'ouvrage d'un principe malfaisant : voici comment, d'après ces idées, il forma son système.

Il y a deux principes éternels et nécessaires : un essentiellement bon et l'autre essentiellement mauvais ; le principe essentiellement bon, pour communiquer son bonheur, a fait sortir de son sein une multitude d'esprits ou d'intelligences éclairées et heureuses ; le mauvais principe, pour troubler leur bonheur, a créé la matière, produit les élémens et façonné des organes dans lesquels il a enchaîné les âmes qui sortaient du sein de l'intelligence bienfaisante : il les a, par ce moyen, assujéties à mille maux ; mais comme il n'a pu détruire l'activité que les âmes ont reçue de l'intelligence bienfaisante, ni leur former des organes et des corps inaltérables, il a tâché de les fixer sous son empire en leur donnant des lois ; il leur a proposé des récompenses, il les a menacées des plus grands maux, afin de les tenir attachées à la terre et de les empêcher de se réunir à l'intelligence bienfaisante[1].

L'histoire même de Moïse ne permet pas d'en douter ; toutes les lois des Juifs, les châtimens qu'ils craignent, les récompenses qu'ils espèrent tendent à les attacher à la terre et à faire oublier aux hommes leur origine et leur destination.

Pour dissiper l'illusion dans laquelle le principe créateur du monde tenait les hommes, l'intelligence bienfaisante avait revêtu Jésus-Christ des apparences de l'humanité, et l'avait envoyé sur la terre pour apprendre aux hommes que leur âme vient du ciel, et qu'elle ne peut être heureuse qu'en se réunissant à son principe.

Comme l'Être créateur n'avait pu dépouiller l'âme de l'activité qu'elle avait reçue de l'intelligence bienfaisante, les hommes devaient et pouvaient s'occuper à combattre tous les penchans qui les attachent à la terre. Marcion condamna donc tous les plaisirs qui

[1] Iren., ibid. Massuet, ibid. Tert. contr. Marcion. Origenian., l. 2, p. 92.

n'étaient pas purement spirituels : il fit de la continence un devoir essentiel et indispensable; le mariage était un crime, et il donnait le baptême plusieurs fois [1].

Marcion prétendait prouver la vérité de son système par les principes même du christianisme, et faire voir que le créateur avait tous les caractères du mauvais principe.

Il prétendait faire voir une opposition essentielle entre l'ancien et le nouveau Testament, prouver que ces différences supposaient qu'en effet l'ancien et le nouveau Testament avaient deux principes différens, dont l'un était essentiellement bon et l'autre essentiellement mauvais [2].

Cette doctrine était la seule vraie, selon Marcion; et il ajouta, retrancha, changea dans le nouveau Testament tout ce qui paraissait combattre son hypothèse des deux principes [3].

Marcion enseignait sa doctrine avec beaucoup de chaleur et de véhémence; il se fit beaucoup de disciples : cette opposition que Marcion prétendait trouver entre le Dieu de l'ancien Testament et celui du nouveau séduisit beaucoup de monde. Il jouissait d'une grande considération; ses disciples croyaient que lui seul connaissait la vérité, et n'avaient que du mépris pour tous ceux qui n'admiraient pas Marcion et qui ne pensaient pas comme lui : il semble qu'il ait porté et établi sa doctrine dans la Perse [4].

Les disciples de Marcion avaient un grand mépris pour la vie et une grande aversion pour le Dieu créateur. Théodoret a connu un Marcionite âgé de quatre-vingt-dix ans qui était pénétré de la plus vive douleur toutes les fois que le besoin de se nourrir l'obligeait à user des productions du Dieu créateur : la nécessité de manger des fruits que ce créateur faisait naître était une humiliation à laquelle le Marcionite nonagénaire n'avait pu s'accoutumer.

Les Marcionites étaient tellement pénétrés de la dignité de leur âme, qu'ils couraient au martyre et recherchaient la mort

[1] Tert. adversùs Marc. c. 29. Ep. Hær., 42. Vossius, Diss. de baptismo, thesi 18.

[2] Les raisons de Marcion étaient déduites fort au long daus un livre intitulé les Contradictions.

[3] Tert. Iræn. Epiph., ibid. Aurelius, not. in Tert.

[4] Justin. Apol, Epiph., ibid.

[redacted]

comme la fin de leur avilissement, et le commencement de leur gloire et de leur liberté [1].

Les catholiques, qui attaquaient les Marcionites dans leurs principes mêmes, et qui, comme on le voit dans Tertullien, leur prouvaient que dans leur propre système le mal et le bien étaient impossibles ; les catholiques, dis-je, en combattant les Marcionites, les obligèrent de varier et d'admettre tantôt un, tantôt deux, tantôt trois principes. Appelle n'en admettait qu'un seul ; Potitus et Basiliscus en admettaient trois, le bon, le juste et le méchant.

Marcion avait concilié son système avec les principes des Valentiniens sur la production des esprits ou des Éons, et il avait adopté quelques principes de la magie; du moins son système n'y était pas opposé [2].

Il eut beaucoup de disciples, parmi lesquels plusieurs furent célèbres : tels furent Appelle, Potitus, Basiliscus, Prépon, Pithon, Blastus et Théodotion [3].

Réfutation des principes de Marcion et des difficultés de M. Bayle contre les réponses de Tertullien à Marcion.

Les difficultés des Marcionites se réduisent à trois chefs : 1° l'impossibilité qu'il y ait du mal sous un seul principe ; 2° ils prétendaient que le Dieu de l'ancien Testament était mauvais ; 3° ils soutenaient que Jésus-Christ était venu pour détruire l'ouvrage du Dieu de l'ancien Testament, ce qui suppose nécessairement que l'ancien et le nouveau Testament sont l'ouvrage de deux principes opposés.

M. Bayle a beaucoup fait valoir la première difficulté de Marcion, et n'a pas craint de dire que les Pères l'ont mal résolue.

[1] Théodoret, Hæret. Fab., l. 2, c. 24. Eusèb., l. 5, c. 15 ; l. 4, c. 16. Eusèbe cite l'exemple d'un Marcionite qui avait été attaché vif à un poteau avec des clous et brûlé vif. Jurieu a contesté ces faits sans aucune raison : il a cru, à son ordinaire, suppléer aux preuves par l'emportement et par les injures. Maimbourg, Bayle, ont très-bien relevé ses bévues. *Voyez* Maimbourg, Hist. du Calvin., l. 1, p. 83. Hist. du pontif. de S. Grég., l. 4. Ferrand, Rép. à l'apologie de Jurieu. Bayle, art. MARCION, note E.

[2] Greg. Naz., or. 4 in Pentecost. Ittigius, De hær., c. 7. Tert., loc. cit.

[3] Eusèb., l. 5, c. 13. Théodoret, Hæret. Fab., l. 1, c. 25. Epiph., Hær. 44. Aug., c. 23.

Il faut que M. Bayle n'ait pas lu Tertullien, car ce Père ruine absolument le principe fondamental de Marcion.

Vous reconnaissez, avec tout le monde, dit-il à Marcion, et il faut nécessairement reconnaître un être éternel, sans commencement et sans bornes dans sa durée, dans sa puissance et dans ses perfections ; c'est donc une contradiction que d'en supposer deux qui se contredisent sans cesse et qui détruisent sans cesse leur ouvrage.

Le monde, que l'on attribue au mauvais principe, renferme des traits de bonté aussi incompatibles avec la nature du mauvais principe que les maux qu'on y observe sont contraires à la nature du bon principe.

L'ancien Testament même, que les Marcionites regardaient comme l'ouvrage du mauvais principe, était plein de ces traits de bonté. Je ne veux pas la mort du pécheur, dit Dieu ; est-ce que je souhaite que le pécheur meure ? ne souhaité-je pas qu'il vive et qu'il se convertisse ? Le principe bienfaisant ne rejette-t-il pas lui-même les impies dans le nouveau Testament ? Pourquoi ce principe a-t-il tardé si long-temps à secourir le genre humain, s'il est vrai qu'il soit bon et tout-puissant, et qu'un principe essentiellement bon et tout-puissant produise nécessairement tout le bien qu'il peut produire ?

Ainsi, dans les principes même des Marcionites, le Dieu bon ne fait pas tout le bien qu'il peut faire, et il punit quelquefois les crimes : or, tous les maux que le Dieu créateur fait dans l'ancien Testament sont des châtimens de cette espèce.

Mais si le principe bienfaisant est tout-puissant et maître absolu de la nature, pourquoi, disait Marcion, a-t-il permis que l'homme péchât ? n'est-il pas ignorant s'il ne l'a pas prévu, ou méchant si, l'ayant prévu, il ne l'a pas empêché ?

L'être bienfaisant, répond Tertullien, a pu vouloir que l'homme lui rendît un hommage libre, et qu'il méritât librement les récompenses qu'il destinait à la vertu. Il a créé l'homme dans une parfaite liberté : ce plan n'avait rien que de conforme à la bonté de Dieu, et ce plan une fois arrêté, Dieu a prévu la chute de l'homme, et n'a pas dû dépouiller l'homme de sa liberté pour prévenir sa chute.

M. Bayle a prétendu que les Marcionites n'avaient pas su faire jouer la principale machine de leur système. « On ne voit pas, dit- » il, qu'ils poussassent les difficultés sur l'origine du mal ; car il

[redacted]

» semble que, dès qu'on leur répondait que le mal était venu du » mauvais usage du franc arbitre de l'homme, ils ne savaient plus » que répliquer, ou que s'ils faisaient quelque résistance sur la » permission de ce pernicieux usage, ils se payaient de la pre- » mière réponse, quelque faible qu'elle fût.

» Origène, ayant répondu qu'une créature intelligente qui n'eût » pas joui du libre arbitre aurait été immuable et immortelle » comme Dieu, ferme la bouche au Marcionite, car celui-ci ne ré- » plique rien.

» Il était pourtant bien facile de réfuter cette réponse : il ne fal- » lait que demander à Origène si les bienheureux du paradis sont » égaux à Dieu dans les attributs de l'immutabilité et de l'immor- » talité ; il eût répondu sans doute que non ; par conséquent, » lui aurait-on répliqué, une créature ne devient point Dieu dès » qu'elle est déterminée au bien et privée de ce que vous appelez » le franc arbitre ; vous ne satisfaites donc point à l'objection, car » on vous demandait pourquoi Dieu, ayant prévu que la créature » pécherait si elle était abandonnée à sa bonne foi, ne l'a point » tournée du côté du bien comme il y tourne continuellement » les âmes des bienheureux dans le paradis.

» Vous répondez d'une manière qui fait connaître que vous pré- » tendez qu'on vous demande pourquoi Dieu n'a pas donné à la » créature un être aussi immuable, aussi indépendant qu'il l'est » lui-même. Jamais on n'a prétendu vous faire cette demande.

» Saint Basile a fait une autre réponse qui a le même défaut : » Dieu, dit-il, n'a point voulu que nous l'aimassions par force, » et nous-mêmes nous ne croyons pas que nos valets soient affec- » tionnés à notre service pendant que nous les tenons à la chaîne, » mais seulement lorsqu'ils obéissent de bon gré.

» Pour convaincre saint Basile que cette pensée est très-fausse, » il ne faut que le faire souvenir de l'état du paradis : Dieu y est » aimé, Dieu y est servi parfaitement bien, et cependant les bien- » heureux n'y jouissent pas du franc arbitre ; ils n'ont pas le fu- » neste privilége de pouvoir pécher [1]. »

Pous sentir l'injustice, et j'ose dire la faiblesse des difficultés de M. Bayle, il ne faut que réfléchir sur l'état de la question qui partageait les catholiques et les Marcionites.

Les Marcionites prétendaient qu'il répugnait à la nature de

[1] Bayle, art. MARCION, note F.

Dieu de produire une créature capable de commettre le mal. Origène répond que l'homme n'était point essentiellement immuable puisqu'il n'était point Dieu, que par conséquent il ne répugnait ni à sa nature d'être capable de pécher, ni à la bonté de Dieu de le créer sachant qu'il abuserait de sa liberté.

Voilà le fond de la question ; le Marcionite, dans les dialogues d'Origène, y va aussi bien que M. Bayle, et Adamance a bien résolu la difficulté ; car si l'homme n'est pas immuable par sa nature, Dieu a pu, sans injustice et sans méchanceté, le créer capable de pécher et sachant même qu'il pécherait : la justice et la bonté n'exigent pas qu'on donne à un être toutes les perfections possibles, ni même toutes celles dont il est susceptible, ou qu'on le garantisse de tous les malheurs ; mais qu'il n'en souffre pas qui ne soient, ou des suites de sa nature, ou des effets de sa propre dépravation.

En vain le Marcionite aurait-il répliqué à Adamance que, pour être impeccable, il n'est pas nécessaire d'être immuable par sa nature, puisque les bienheureux sont impeccables et ne sont point immuables.

Adamance lui aurait répondu que l'exemple des bienheureux prouve bien que Dieu peut faire des créatures impeccables, mais non pas qu'il n'en peut faire de capables de pécher, ce qui était toute la question.

La réponse de saint Basile n'est pas mieux attaquée par M. Bayle. Saint Basile soutient qu'il n'est point indigne de Dieu de vouloir que les hommes se portent librement à lui, ni par conséquent d'établir un ordre de choses dans lequel l'homme fût libre, et dans lequel Dieu prévit que l'homme pécherait ; l'exemple des bienheureux prouve tout au plus, comme je l'ai dit, que Dieu aurait pu produire des créatures déterminées invariablement à la vertu, et non pas qu'il ne peut les créer libres.

« Mais, dit M. Bayle, c'est par un effet de la grâce que les en-
» fans de Dieu, dans l'état de voyageurs, je veux dire dans ce
» monde, aiment leur père céleste et produisent de bonnes œuvres.
» La grâce de Dieu réduit-elle les fidèles à la condition d'un es-
» clave qui n'obéit que par force ? empêche-t-elle qu'ils n'aiment
» Dieu volontairement et qu'ils ne lui obéissent d'une franche et
» sincère volonté ? Si on eût fait cette question à saint Basile et
» aux autres Pères qui réfutaient les Marcionites, n'eussent-ils
» pas été obligés de répondre négativement ? Mais quelle est la

[redacted]

» conséquence naturelle et immédiate d'une pareille réponse?
» N'est-ce pas de dire que, sans offenser la liberté de la créature,
» Dieu peut la tourner infailliblement du côté du bien? Le péché
» n'est donc pas venu de ce que le créateur n'aurait pu le prévenir
» sans ruiner la liberté de la créature; il faut donc chercher une
» autre cause.

» On ne peut comprendre, ni que les Pères de l'Église n'aient
» pas vu la faiblesse de ce qu'ils répondaient, ni que leurs ad-
» versaires ne les en aient pas avertis. Je sais bien que ces matières
» n'avaient pas encore passé par toutes les discussions que l'on a
» vues au seizième et au dix-septième siècle; mais il est sûr que la
» primitive Église a connu distinctement l'accord de la liberté
» humaine avec la grâce du Saint-Esprit. Les sectes chrétiennes
» les plus rigides reconnaissent aujourd'hui que les décrets de
» Dieu n'ont point imposé au premier homme la nécessité de pé-
» cher, et que la grâce la plus efficace n'ôte point la liberté à
» l'homme; on avoue donc que le décret de conserver le genre
» humain constamment et invariablement dans l'innocence, quel-
» que absolu qu'il eût été, aurait permis à tous les hommes de
» remplir librement tous leurs devoirs [1]. »

C'est toujours le même vice qui règne dans les difficultés de M. Bayle : il prouve bien que Dieu pouvait conserver l'homme librement et infailliblement dans l'innocence; mais il ne prouve pas qu'il répugne à la bonté de Dieu d'établir un ordre de choses dans lequel il n'accordât point à l'homme de ces secours qui le font persévérer infailliblement et librement dans le bien, et c'est là ce qui était en question entre les Marcionites et les catholiques: ces difficultés si formidables que M. Bayle aurait fournies aux Marcionites ne sont donc que des sophismes qui n'auraient pas embarrassé les Pères.

Les Marcionites prétendaient que l'ancien Testament nous représente le Créateur comme un être malfaisant, parce qu'il punit les Israélites, parce qu'il leur commande de faire la guerre aux nations voisines et de détruire des nations entières.

Mais, dans la supposition que Dieu ait voulu que l'homme fût libre, était-il contraire à sa bonté qu'il punît le crime? N'est-il pas possible que tout ce qui est arrivé au peuple juif, et les guerres qu'il a faites, aient entré dans le plan que l'intelligence

[1] Bayle, ibid., note G.

suprême a formé ? Qui peut savoir si les guerres des Juifs ne tendent pas à la fin que Dieu s'est proposée ?

Enfin, je dis qu'il n'y a point d'opposition entre l'ancien et le nouveau Testament : les lois de l'ancien Testament sont accommodées au caractère des Juifs et aux circonstances dans lesquelles la terre se trouvait alors. La loi judaïque n'était que l'ombre et la figure de la religion chrétienne ; ce n'est point une contradiction d'anéantir la loi figurative, lorsque les temps marqués par la Providence pour la naissance du christianisme sont arrivés.

La nature de cet ouvrage ne permet pas d'entrer dans le détail des contrariétés que les Marcionites prétendaient trouver entre l'ancien et le nouveau Testament. Je remarquerai seulement que la plupart des difficultés répandues dans les ouvrages modernes contre la religion ne sont que des répétitions de ces difficultés qui ont été pleinement résolues par les Pères, et qui sont très-bien expliquées dans les commentateurs anciens et modernes, et entre autres dans Tertullien contre Marcion, l. 4 et 5.

MASBOTHÉE, disciple de Simon, fut un des sept hérétiques qui corrompirent les premiers la pureté de la foi ; il niait la Providence et la résurrection des morts. (*Théodoret*, *Hæret. Fab.*, l. 1, c. 1 ; *Constit. apost.*, l. 6, c. 6 ; *Euseb.*, *Hist. eccles.*, l. 4, c. 22.)

MATÉRIALISTES ou MATÉRIELS. C'est le nom que Tertullien donnait à ceux qui croyaient que l'âme sortait du sein de la matière.

Hermogène s'était jeté dans cette erreur pour concilier avec la bonté de Dieu les malheurs et les vices des hommes, aussi bien que les désordres physiques. *Voyez* cet article.

L'habitude dans laquelle sont presque tous les hommes de n'admettre que ce qu'ils peuvent imaginer dispose en faveur de cette erreur ; on prétend même l'appuyer sur les suffrages d'hommes respectables par leurs lumières et par leur attachement pour la religion, qui, craignant de donner des bornes à la puissance divine, ont cru qu'on ne devait point assurer que Dieu ne pouvait élever la matière jusqu'à la faculté de penser : tels sont Loke, Fabricius, etc. [1].

[1] Fabricius, Delectus argumentorum quæ veritatem religionis asserunt, c. 18. Loke, Essai sur l'entendement humain.

Il n'en a pas fallu davantage pour ériger le Matérialisme en opinion, et c'est sous ce masque de scepticisme qu'il s'offre communément aujourd'hui.

Je dis communément, car il y a des Matérialistes qui sont allés beaucoup plus loin que Loke et Fabricius, et qui ont prétendu que la doctrine de l'immatérialité, de la simplicité et de l'indivisibilité de la substance qui pense est un véritable athéisme, uniquement propre à fournir des appuis au Spinosisme [1].

Nous allons opposer à ces Matérialistes deux choses : 1° que le Matérialisme n'est pas un sentiment probable ; 2° que l'immatérialité de l'âme est une vérité démontrée.

§ I. — *Le Matérialisme n'est pas un sentiment probable.*

Lorsque nous apercevons une chose immédiatement ou que nous voyons un objet qui est lié nécessairement avec cette chose, nous avons certitude qu'elle est : ainsi, j'aperçois immédiatement le rapport qui est entre deux fois deux et quatre, et j'ai certitude que deux fois deux font quatre.

De même, je vois un homme couché, les yeux fermés et sans mouvement, mais je vois qu'il respire, et je suis sûr qu'il vit, parce que la respiration est liée nécessairement avec la vie.

Si je voyais cet homme couché, sans mouvement et sans respiration, le visage pâle et défiguré, je serais porté à croire que cet homme est mort, mais je n'en aurais point de certitude, parce que la respiration de cet homme pourrait être insensible et pourtant suffisante pour le faire vivre, et que la pâleur ou la maigreur n'est pas liée nécessairement avec la mort. Je serais donc porté à croire que cet homme est mort, mais je n'en serais pas sûr, et mon jugement sur la mort de cet homme ne serait que probable, c'est-à-dire que je verrais quelque chose qui pourrait être l'effet de la mort, mais qui pourrait aussi venir d'une autre cause, et qui, par conséquent, ne me rend pas certain de sa mort ; elle n'est que probable.

Ainsi, la probabilité tient le milieu entre la certitude, où nous

[1] Traité sur la nature humaine, dans lequel on essaie d'introduire la méthode de raisonner par expérience dans les sujets de morale, t. 1, part. 4, sect. 5.

n'avons aucun lieu de douter d'une chose, et l'ignorance absolue, dans laquelle nous n'avons aucune raison de la croire.

Une chose est donc destituée de toute probabilité lorsque nous n'avons aucune raison de la croire.

Les raisons de croire une chose se tirent de la nature même de cette chose, de nos expériences, de nos observations, ou enfin de l'opinion et du témoignage des autres hommes, et ces hommes sont, dans la question présente, les philosophes ou les Pères de l'Église, dont les Matérialistes se font un appui, et par lesquels ils prétendent prouver qu'avant le quatrième siècle on n'avait point dans l'Église d'idée nette de la spiritualité de l'âme.

1° *On ne trouve rien dans la nature ou dans l'essence de la matière qui autorise à juger qu'elle peut penser.*

1° Nous ne voyons point dans l'essence de la matière qu'elle doive penser, ni dans la nature de la pensée qu'elle doive être matérielle; car il serait aussi évident que la matière pense qu'il est évident que deux et deux font quatre; il serait aussi évident qu'un tronc d'arbre, qu'un morceau de marbre pense, qu'il est évident qu'il est étendu et solide, absurdité qu'aucun Matérialiste n'a jusqu'ici osé avancer.

2° Nous ne voyons point dans la nature de la matière qu'elle puisse penser, car pour cela il faudrait que nous connussions dans la matière quelque attribut ou quelque propriété qui eût de l'analogie avec la pensée; ce qui n'est pas.

Tout ce que nous connaissons clairement dans la matière se réduit au mouvement et à la figure : or, nous ne voyons dans le mouvement ou dans la figure aucune analogie avec la pensée; car la figure et le mouvement ne changent point la nature ou l'essence de la matière, et comme nous ne voyons point d'analogie entre la pensée et la nature de la matière, nous n'en pouvons voir entre la pensée et la matière en mouvement, ou figurée d'une certaine manière. La pensée est une affection intérieure de l'être pensant; le mouvement ou la figure ne changent rien dans les affections intérieures de la matière; ainsi l'on ne voit entre le mouvement de la matière et la pensée aucune analogie.

De bonne foi, quelle analogie voit-on entre la figure carrée ou ronde que l'on donne à un bloc de marbre et le sentiment intérieur de plaisir ou de douleur dont l'âme est affectée?

Le jugement par lequel je prononce qu'un globe d'un pied est différent d'un cube de deux pieds est-il un carré, un cube, un mouvement prompt ou lent?

Il est donc certain que nous ne voyons dans la matière aucune propriété, aucun attribut qui ait quelque analogie ou quelque rapport avec la pensée; ainsi nous ne voyons, dans la nature ou dans l'essence de la matière, aucune raison qui nous autorise à croire qu'elle peut penser.

Mais, dit-on, la découverte de l'attraction ne peut-elle pas faire soupçonner qu'il peut y avoir dans la matière quelque propriété inconnue, telle que la faculté de sentir?

Je réponds à ceux qui font cette difficulté :

1° Que Newton n'a jamais regardé l'attraction comme une propriété de la matière, mais comme une loi générale de la nature, par laquelle Dieu avait établi qu'un corps s'approcherait d'un autre corps.

2° Les Newtoniens, qui ont regardé l'attraction comme une propriété de la matière, n'ont jusqu'ici pu en donner aucune idée.

3° Des philosophes qui font profession de ne croire que ce qu'ils voient clairement et qui prétendent n'admettre comme vrai que ce qui est fondé sur des faits certains, tombent dans une contradiction manifeste lorsqu'ils admettent dans la matière une propriété dont ils n'ont aucune idée, et qui, selon Newton même, n'est pas nécessaire pour expliquer les phénomènes.

4° Je dis que l'attraction, regardée comme propriété essentielle de la matière, est une absurdité; car cette attraction est une force motrice inhérente et essentielle à la matière, en sorte qu'elle se trouverait dans une masse de matière qui serait seule dans l'univers; ou elle est une force motrice qui se produit ou qui naît dans la matière par la présence d'un autre corps.

L'attraction n'est point une force motrice essentielle à la matière, de manière qu'elle se trouve nécessairement dans un corps qui serait seul dans l'univers; car toute force motrice tendant vers un lieu déterminé, ce corps au milieu du vide Newtonien devrait tendre vers un lieu plutôt que vers un autre, ce qui est absurde, puisque l'attraction, considérée comme propriété essentielle de la matière, ne tend pas plutôt vers un lieu que vers un autre ; c'est donc dire une absurdité que d'avancer que l'attraction est une propriété essentielle de la matière.

On ne peut dire non plus que l'attraction soit une force motrice

qui naisse dans la matière, à la présence d'un autre corps ; car deux corps qu'on met en présence, et qui ne se touchent point, n'éprouvent aucun changement et ne peuvent par conséquent acquérir par leur présence une force motrice qu'ils n'avaient pas.

L'attraction n'est donc, ni un attribut essentiel de la matière, ni même une propriété qu'elle puisse acquérir : c'est, comme Newton le pensait, une loi générale par laquelle Dieu a établi que deux corps tendraient l'un vers l'autre ; l'attraction n'est donc que le mouvement d'un corps ou sa tendance vers un lieu, et cette tendance n'a pas plus d'analogie avec la pensée que tout autre mouvement.

Que l'on juge présentement si l'attraction que Newton a découverte peut faire soupçonner que la matière pourrait devenir capable de sentir, et si ceux qui le prétendent n'ont pas fondé cette assertion sur un mot qu'ils n'entendaient pas, et sur une propriété chimérique de la matière ?

Ainsi nous ne trouvons dans la nature ou dans l'essence de la matière aucune raison de juger qu'elle peut penser.

2° *Nulle expérience ne nous autorise à croire que la matière puisse penser.*

Les observations et les expériences sur lesquelles on appuie le sentiment qui suppose que la matière peut penser se réduisent à deux chefs : 1° les prodigieuses différences que produisent dans l'homme les différens états du corps ; 2° les observations qui ont appris que les fibres des chairs contiennent un principe de mouvement qui n'est point distingué de la fibre même.

Mais les différences que produisent dans les opérations de l'âme les différens états du corps prouvent bien que l'âme est unie au corps, et non pas qu'elle soit corporelle, puisque ces changemens de l'âme, arrivés par les changemens qu'éprouve le corps, s'expliquent dans le sentiment qui suppose l'immatérialité de l'âme, et que le Matérialisme est encore sur cet objet moins satisfaisant que le sentiment qui suppose l'âme immatérielle.

Je conçois ces changemens dans les opérations de l'âme, lorsque je suppose que l'âme forme elle-même ses idées, par le moyen ou à l'occasion des impressions qu'elle reçoit.

Mais les changemens que l'âme éprouve sont impossibles si la pensée est une propriété essentielle de la matière ; car alors toutes

[redacted]

mes pensées doivent naître du fond même de la matière, et les changemens qui environnent la portion de matière qui est mon âme ne changeant point cette portion de matière, l'ordre de ses idées ne doit point changer.

De quelque manière que j'arrange les portions de matière qui environnent la molécule qui pense dans mon cerveau, elle sera toujours intrinséquement ce qu'elle était, et ses affections intérieures, ses pensées, ne doivent point éprouver de changement, si elle pense essentiellement.

Les Matérialistes diront peut-être que la matière ne pense pas essentiellement, mais qu'elle acquiert cette faculté par l'organisation du corps humain. Mais alors cette organisation n'est nécessaire pour que la matière devienne pensante. que parce qu'elle transmet au siége de l'âme les impressions des corps étrangers, ou les coups que nos organes en reçoivent; et, dans ce cas, il faut nécessairement supposer que la pensée n'est qu'un coup que la matière reçoit, c'est-à-dire que la matière devient pensante lorsqu'elle reçoit un coup : ainsi le forgeron qui frappe le fer fait à chaque coup une infinité d'êtres pensans. Ce n'est point ici une conséquence tirée pour rendre le Matérialisme ridicule ; c'est le fond même du système, tel que Hobbes l'a conçu et défendu.

Mais peut-on supposer qu'un coup porté sur une portion de matière en fasse un être pensant ?

Un coup porté à la matière ne fait que la pousser vers un certain côté ; or, la matière ne peut devenir pensante, parce qu'elle tend ou parce qu'elle est poussée vers un certain côté ; du moins les Matérialistes ne nieront pas qu'il ne peuvent le concevoir; d'ailleurs, je leur demande quel est ce côté vers lequel il faut que la matière soit poussée pour penser ? si elle cessera de penser, lorsqu'elle sera mue en sens contraire ? N'est-il pas absurde que la matière, mue ou poussée vers un certain côté, devienne pensante ?

Quel est le philosophe, ou du Matérialiste qui admet dans la matière une qualité et une propriété qu'il ne peut concevoir et qu'il n'y peut supposer sans être conduit à des absurdités, ou du défenseur de l'immatérialité de l'âme, qui refuse de reconnaître dans la matière cette même propriété ?

2° L'irritabilité qu'on a découverte dans les fibres des animaux est un principe purement mécanique, une disposition organique qui produit dans les fibres des vibrations : or, cette disposition mécanique de la fibre n'a aucune analogie avec la pensée ; une

pensée n'est point une vibration, si cela était, un coup d'archet ou la main qui pince la corde du luth produirait une infinité de pensées dans ces cordes, ou plutôt une infinité d'êtres pensans.

Que les Matérialistes seraient charmés d'avoir de pareilles conséquences à reprocher aux défenseurs de l'immatérialité de l'âme!

La matérialité de l'âme est donc destituée de toute probabilité du côté de l'expérience et de l'observation.

Le sentiment des philosophes qui ont cru l'âme corporelle ne forme pas une probabilité en faveur du Matérialisme.

Lorsqu'il s'agit de faits que nous ne pouvons voir, le témoignage des autres hommes est la source de la probabilité, et même de la certitude. Lorsqu'il s'agit de simples opinions, leur sentiment produit une sorte de probabilité, parce que rien n'étant sans raison, s'ils ont entendu ce qu'ils disaient, ils ont été déterminés à leur sentiment par quelque raison apparente.

Mais il n'est pas moins certain que la probabilité qui naît de leur sentiment dépend de la force de la raison qui a déterminé leur jugement: examinons donc les raisons sur lesquelles les philosophes matérialistes ont appuyé leur sentiment.

Plusieurs philosophes ont dit que l'âme était matérielle ou corporelle; mais ils n'ont été portés à ce sentiment que parce qu'ils ne pouvaient imaginer ni une substance incorporelle et immatérielle, ni comment elle pourrait agir sur le corps: or, l'impossibilité d'imaginer une chose n'est pas une raison de la croire impossible, puisque, dans leur sentiment même, on ne peut imaginer ni concevoir comment la matière peut penser; et c'est pour cela que les uns regardaient le corps dans lequel résidait la faculté de penser comme un petit corps extrêmement délié; les autres croient que c'était le sang, d'autres le cœur, etc. [1].

Ces philosophes se rapprochaient autant qu'ils le pouvaient de l'immatérialité de l'âme, lorsqu'ils n'examinaient que la pensée, puisqu'ils regardaient l'âme comme un corps de la dernière subtilité; ainsi la raison les élevait à l'immatérialité de l'âme, et l'imagination les retenait dans le Matérialisme: leur suffrage ne fait donc en aucune façon une probabilité en faveur du Matérialisme.

[1] *Voyez* les différentes opinions des philosophes anciens sur l'âme, dans Cicéron, De legibus; dans l'Exam. du Fatal., t. 1.

J'ose assurer que je ne serai contredit sur ce point par aucun de ceux qui, dans la lecture des anciens, se sont appliqués à suivre la marche de l'esprit humain dans la recherche de la vérité.

M. Loke, plus circonspect que les anciens, a prétendu que l'étendue et la pensée étant deux attributs de la substance, Dieu pouvait communiquer la faculté de penser à la même substance à laquelle il avait communiqué l'étendue.

Mais, 1° ce raisonnement de M. Loke ne vaut pas mieux que celui-ci : on peut, dans un bloc de marbre, former un cube ou un globe ; donc le même morceau de marbre peut être à la fois rond et carré. Sophisme pitoyable, et qui ne peut rendre intelligible la possibilité de l'union de la pensée et de l'étendue dans une même substance.

2° Il est certain que les principes de M. Loke sur la possibilité de l'union de la pensée avec la matière sont absolument contradictoires avec ses principes sur la spiritualité de Dieu. Or, un homme qui se contredit ne prouve rien en faveur des sentimens contradictoires qu'il embrasse ; le sentiment de M. Loke ne fait donc point une probabilité en faveur du matérialisme.

Enfin, si la matérialité de l'âme a eu ses partisans, son immatérialité a eu ses défenseurs ; donc le suffrage forme une probabilité opposée à la probabilité que produit, en faveur du matérialisme, l'autorité des philosophes matérialistes.

Dans ce conflit de probabilités, il faut comparer les autorités opposées, et, si elles sont égales, la probabilité que l'on prétend tirer de ces autorités est nulle ; si elles sont inégales, on retranche la plus petite de la plus grande, et c'est l'excès de la plus grande sur la plus petite qui détermine la probabilité.

Comparons donc l'autorité des philosophes partisans de l'immatérialité de l'âme avec l'autorité des philosophes matérialistes.

Je trouve, chez les anciens, Platon, Aristote, Parménide, etc.; parmi les modernes, Bacon, Gassendi, Descartes, Leibnitz, Wolf, Clarke, Euler, etc., qui tous ont cru l'immatérialité de l'âme, et qui ne l'ont enseignée qu'après avoir beaucoup médité cette vérité, et après avoir bien pesé toutes les difficultés qui la combattent. Que l'on compare avec ces suffrages ceux des philosophes matérialistes, et que l'on prononce en faveur de qui la probabilité doit rester.

Nous abandonnons ce calcul à l'équité du lecteur ; nous ferons

seulement deux réflexions sur ce conflit d'opinions des Matérialistes et des partisans de l'immatérialité.

1° Les philosophes qui ont cru l'âme matérielle n'ont fait que céder au penchant qui porte les hommes à imaginer tout, et à la paresse qui empêche la raison de s'élever au-dessus des sens. Ils n'avaient pas besoin de raison pour supposer l'âme matérielle; ils n'ont pas eu besoin d'examiner.

2° Au contraire, les philosophes qui ont cru l'âme immatérielle ont vaincu ces obstacles pour élever leur esprit jusqu'à l'idée d'une substance simple et immatérielle.

Il y a donc beaucoup d'apparence qu'ils ont eu de fortes raisons pour adopter ce sentiment, et qu'ils n'y ont été forcés que par l'évidence; car, quand l'évidence n'est pas entière, l'imagination et la paresse triomphent des efforts de la raison; du moins, on ne peut contester que les philosophes qui ont enseigné l'immatérialité de l'âme n'aient eu besoin, dans l'examen de cette matière, de faire beaucoup plus d'efforts d'esprit et plus d'usage de leur raison que les philosophes matérialistes. La présomption est donc en faveur des premiers; et un homme qui, sur cette question, se conduirait par voie d'autorité, ne pourrait plus, sans absurdité, se déterminer en faveur du Matérialisme.

Les Pères ont combattu le Matérialisme.

Les philosophes qui avaient recherché la nature de l'âme l'avaient envisagée sous des rapports tout différens; les uns, comme Anaximandre, Anaximène, Leucipe, avaient porté leur attention sur les effets de l'âme dans le corps humain, et ces observations furent la base de leur système sur la nature de l'âme; ils ne la crurent qu'une espèce de force motrice, et jugèrent qu'elle était un corps [1].

Lorsque des opérations de l'âme sur son corps ils passaient aux opérations purement intellectuelles, ils découvrirent qu'elles supposaient un principe simple, immatériel, et ils firent de l'âme un corps le plus subtil qu'ils purent, et le plus approchant de la simplicité. Démocrite même ne put s'empêcher de dire que la faculté de penser résidait dans un atome, et que cet atome était indivisible et simple.

Les Pythagoriciens, au contraire, qui reconnaissaient dans la

[1] *Voyez* l'Examen du fatalisme, t. 1, seconde époque.

[redacted]

nature une intelligence suprême et immatérielle, avaient envisagé l'âme dans ses opérations purement intellectuelles, et ils avaient pensé que c'était par ces opérations qu'il fallait juger de la nature de l'âme ; et comme ces opérations supposent évidemment un principe simple, ils avaient jugé que l'âme était une substance simple et immatérielle.

Mais comme cette substance était unie à un corps, et qu'on ne pouvait méconnaître son influence dans les différens mouvemens du corps humain, on lui donna un petit corps, le plus subtil qu'on put, et le plus approchant de la simplicité de l'âme : ce petit corps, que l'imagination ne se représentait pas distinctement, était le corps essentiel de l'âme, lequel était indivisible, et dont elle ne se séparait jamais.

Ce petit corps uni à l'âme était pour l'imagination une espèce de point d'appui qui l'empêchait de tomber dans le matérialisme, et de se révolter contre la simplicité de l'âme, que la pure raison admettait.

Mais comme ce petit corps était inséparable de l'âme, et qu'on n'imaginait pas comment ce petit corps si subtil pouvait produire le mouvement du corps humain, on enveloppa ce petit corps essentiel de l'âme, on l'enveloppa, dis-je, d'une espèce de corps aérien, plus subtil que les corps grossiers, et qui servait de moyen de communication entre le corps essentiel de l'âme et les organes grossiers du corps humain.

Voilà l'espèce d'échelle par laquelle les Platoniciens faisaient descendre l'âme jusqu'au corps : on en trouve la preuve dans le commentaire d'Hiéroclès sur les vers d'or, et dans ce que dit Virgile sur l'état des âmes criminelles aux enfers. « Quelques-unes » de ces âmes, dit-il, sont suspendues et exposées aux vents, et » les crimes des autres sont nettoyés sous un vaste gouffre, ou sont » purgés par le feu, jusqu'à ce que le temps ait emporté toutes » les taches qui s'y étaient mises, et qu'on ne leur ait laissé que » le pur sens aérien et que le simple sens spirituel [1]. »

Les Pères, qui voyaient que cette doctrine n'était point contraire à l'immatérialité de l'âme ni aux dogmes du christianisme, l'adoptèrent par condescendance pour ceux qu'ils voulaient convertir, et ce sentiment s'établit parmi quelques chrétiens. On crut que les âmes, après la mort, avaient des corps, mais on supposait

[1] Énéide, l. 6, v. 735, etc.

qu'elles étaient des substances immatérielles placées dans ces corps et unies indissolublement à eux.

Comme les anges ont souvent apparu aux hommes avec un corps humain, il y eut des Pères qui, conséquemment aux principes de la philosophie pythagoricienne, crurent qu'ils avaient aussi des corps aériens [1].

Les Pères ont donc pu dire que l'âme était corporelle, et n'être pas Matérialistes.

D'ailleurs, ils disputaient quelquefois contre des philosophes qui croyaient que l'âme humaine était une portion de l'âme universelle, une ombre, une certaine vertu ou qualité occulte, et non pas une substance. Les Pères, pour exprimer que l'âme était une substance et non pas une portion de l'âme universelle, disaient que l'âme humaine était un corps, c'est-à-dire une substance distincte, qui avait une existence qui lui était propre et séparée de tout autre être, comme un corps l'est d'un autre corps [2].

Enfin, il est certain que les Pères on donné le nom de corps à tout ce qu'ils croyaient composé, quoiqu'il fût immatériel, et qu'ils admirent dans l'âme différentes facultés qu'ils regardaient comme ses parties : ils ont donc pu dire que l'âme était un corps ; que Dieu, qui était exempt de toute composition, était seul incorporel : ils ont pu dire toutes ces choses, et ne pas vouloir dire pour cela que l'âme fût en effet un corps matériel [3].

Appliquons ces principes aux Pères dont les Matérialistes réclament le suffrage.

Saint Irénée n'est point favorable au sentiment qui suppose que la matière peut penser.

On prétend que saint Irénée a cru que l'âme était corporelle, parce qu'il a dit que l'âme était un souffle, qu'elle n'était incorporelle que par comparaison avec les corps grossiers, et qu'elle ressemblait à un corps humain.

Cette conséquence est absolument contraire à l'esprit de saint Irénée : ce Père, dans l'endroit cité, combat la Métempsycose et prétend prouver par la parabole du Lazare que les âmes après la mort n'ont pas besoin de s'unir aux corps pour subsister, parce

[1] Cudworth, System. intellectual., sect. 3, c. 5.
[2] Aug., De hæres., c. 86.
[3] Gregor. Moral., l. 2, c. 3. Damascen., l. 2, c. 3.

[redacted]

qu'elles ont une figure humaine et qu'elles ne sont incorporelles que par comparaison aux corps grossiers [1].

Les partisans de la Métempsycose prétendaient que l'âme humaine ne pouvait subsister sans être unie à un corps, parce qu'elle était un souffle qui se dissipait s'il n'était retenu dans des organes.

Saint Irénée répond à cette difficulté que l'âme, après la mort, a une existence réelle et solide, si je peux parler ainsi, parce qu'elle a une figure humaine, et qu'après la mort elle n'est incorporelle que par rapport aux corps grossiers ; ce qui suppose seulement que saint Irénée croyait que les âmes étaient unies à un corps subtil dont elles ne se séparaient point après la mort, réponse qui n'est rien moins que favorable au Matérialisme.

Le passage même de saint Irénée fait voir que ce Père reconnaissait des substances immatérielles, et dit que l'âme n'est incorporelle que par rapport aux corps grossiers, ce qui suppose qu'elle est corporelle par rapport à d'autres substances qui ne sont point unies à des corps. Saint Irénée n'est donc point favorable au Matérialisme.

Origène n'a point douté de l'immatérialité de l'âme.

Origène réfute expressément ceux qui croyaient que Dieu était corporel : il dit que Dieu n'est ni un corps, ni dans un corps ; qu'il est une substance simple, intelligente, exempte de toute composition, qui, sous quelque rapport qu'on l'envisage, est une substance simple ; il n'est qu'une âme et la source de toutes les intelligences.

« Si Dieu, dit-il, était un corps, comme tout corps est com-
» posé de matière, il faudrait aussi dire que Dieu est matériel, et,
» la matière étant essentiellement corruptible, il faudrait encore
» dire que Dieu est corruptible [2]. »

Peut-on croire qu'un homme tel qu'Origène, qui conduit le Matérialisme jusqu'à ces conséquences, puisse être incertain sur l'immatérialité de l'Être suprême ?

Il appuie sur ces principes l'immatérialité de l'âme : « Si quel-
» ques-uns assurent que notre homme intérieur qui a été fait à
» l'image de Dieu est corporel, ils doivent, conséquemment à
» cette idée, faire de Dieu lui-même un être corporel, et ils doi-

[1] Iræn., c. 7.
[2] L. 1, De principiis, c. 1, t. 1, p. 51, edit. Benedict.

» vent lui donner une figure humaine, ce qu'on ne peut faire sans
» impiété [1].

» S'il y en a qui croient que l'âme est un corps, dit-il ailleurs, » je voudrais qu'ils me montrassent d'où viendrait à ce corps la » faculté de penser, de se ressouvenir et celle de contempler les » choses invisibles [2]. »

Est-on incertain de la spiritualité de l'âme et de son immatérialité lorsqu'on établit de pareils principes?

Qu'oppose M. Huet à ces passages pour prouver qu'Origène n'avait point de sentiment arrêté sur l'immatérialité de Dieu et sur celle de l'âme?

Un passage de la préface de son livre des Principes, dans lequel passage Origène dit qu'il faut examiner si Dieu est corporel, ou s'il a quelque forme, ou s'il est d'une nature différente de celle des autres corps; s'il en est de même du Saint-Esprit et de toutes les natures raisonnables [3].

Dans ce même endroit, Origène dit qu'il va traiter tous ces sujets d'une manière différente de celle dont il en parle dans ses autres ouvrages dans lesquels il n'a point traité cette matière à fond et exprès. Ce passage ne veut pas dire qu'il ne sait à quoi s'en tenir sur ces objets, puisque, dans le livre même des Principes, il établit formellement l'immatérialité de Dieu et celle de l'âme.

Comment M. Huet a-t-il pu conclure de ce passage que l'Église n'avait rien défini sur l'immatérialité de l'âme, au siècle d'Origène [4]?

Origène dit, il est vrai, dans son livre des Principes, que la nature de Dieu seul, c'est-à-dire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, a cela de propre, « qu'elle est sans aucune substance maté- » rielle et sans société d'aucun autre corps qui lui soit uni [5]. »

Mais du moins Origène suppose que les âmes sont unies à un corps, dont elles sont pourtant distinguées; il ne dit pas qu'elles soient matérielles : comment aurait-il dit que l'âme est corporelle ou matérielle, lui qui ne reconnaît pour substances immatérielles que celles qui ne peuvent être dissoutes ou brûlées et qui assure

[1] Origen., Hom. 1 in Genes., c. 1.
[2] L. De princip., ibid.
[3] Prœm., lib. De princip., p. 420.
[4] Origenian., l. 2, quæst. De animâ, n° 13, p. 99.
[5] L. De princip., c. 6.

que l'âme des hommes ne peut être réduite en cendres non plus que les substances des anges et des trônes [1] ?

Pour terminer ce qui regarde Origène, nous avertirons que l'auteur de la Philosophie du bon sens a travaillé sur quelque *citateur* infidèle ; car Origène, dans le lieu même qu'il cite, soutient précisément le contraire du sentiment qu'il attribue à cet auteur ; c'est ce qui aurait été évident pour tout lecteur, si M. d'Argens avait cité le passage en entier [2].

Tertullien n'est point favorable au Matérialisme.

Tertullien avait prouvé, contre Hermogène, que la matière n'était point incréée ; il fit ensuite un ouvrage pour prouver que l'âme n'est point tirée de la matière, comme Hermogène le prétendait, mais qu'elle venait immédiatement de Dieu, puisque l'Écriture nous dit expressément que c'était Dieu qui avait inspiré à l'homme un souffle de vie [3].

Enfin Tertullien, pour réfuter pleinement ceux qui prétendaient que l'âme sortait du sein de la matière et qu'elle n'en était qu'une portion, entreprit d'examiner les différentes opinions des philosophes qui étaient contraires à ce que la religion nous apprend sur la nature de l'âme : c'est l'objet de son livre de l'Ame.

Il dit que beaucoup de philosophes ont cru que l'âme était corporelle ; que les uns l'ont fait sortir du corps visible, les autres du feu, du sang, etc.; que les Stoïciens approchent plus du sentiment des chrétiens en ce qu'ils regardent l'âme comme un esprit, parce que l'esprit est une espèce de souffle.

Tertullien dit que les Stoïciens croyaient que ce souffle était un corps et que les Platoniciens croyaient, au contraire, que l'âme était incorporelle, 1° parce que tout corps était animé ou inanimé, et que l'on ne pouvait dire que l'âme fût un corps animé, ni qu'elle fût un corps inanimé, et voici, selon Tertullien, la preuve que les Platoniciens en donnaient :

« Si l'âme était un corps animé, elle recevrait son mouvement » d'un corps étranger et ne serait plus une âme ; si elle était un » corps inanimé, elle serait mue par un principe intérieur, ce » qui ne peut convenir à l'âme puisqu'alors ce ne serait point

[1] L. cont. Celsum.

[2] In Johan., t. 2, p. 214, edit. Huetii.

[3] De censu animæ. Ce livre est perdu.

» elle qui mouvrait le corps, mais elle-même qui serait mue
» d'un lieu à un autre comme le corps [1]. »

Voilà, selon Tertullien, le raisonnement des Platoniciens pour prouver que l'âme n'est point un corps.

Cet auteur, qui avait prouvé contre Hermogène que l'âme venait de Dieu, parce que la Genèse nous disait que Dieu l'avait produite en soufflant sur l'homme, croyait que le sentiment des Platoniciens ne s'accordait point avec l'explication qu'il avait donnée de l'origine de l'âme. Il attaque le raisonnement des Platoniciens et prétend qu'on ne peut pas dire que l'âme est un corps animé ou un corps inanimé, puisque c'est ou la présence de l'âme qui fait un corps animé, ou son absence qui le fait inanimé, et que l'âme ne peut être l'effet qu'elle produit; qu'ainsi on ne peut dire ni que l'âme soit un corps animé, ni qu'elle soit un corps inanimé; que le nom d'*âme* exprime sa substance et la nature de sa substance, et qu'on ne peut la rapporter ni à la classe des corps animés, ni à la classe des corps inanimés; qu'ainsi le dilemme des Platoniciens porte absolument à faux.

A l'égard de ce que les Platoniciens disent que l'âme ne peut être mue ni extérieurement, ni intérieurement, Tertullien prétend que l'âme peut être mue intérieurement, comme cela arrive dans l'inspiration; que l'âme est mue intérieurement, puisqu'elle produit les mouvemens du corps; qu'ainsi, si la mobilité était l'essence du corps, les Platoniciens ne pourraient nier que l'âme ne soit un corps.

Voilà, selon Tertullien, ce que la raison peut apprendre aux Platoniciens; mais l'Écriture, selon cet auteur, nous donne sur l'âme beaucoup plus de lumière : elle nous apprend que les âmes séparées des corps sont renfermées dans des prisons et qu'elles souffrent, ce qui est impossible, dit Tertullien, si elles ne sont rien, comme Platon le prétend; car, dit-il, elles ne sont rien, si elles ne sont pas un corps; car ce qui est incorporel n'est susceptible d'aucune des affections auxquelles l'Écriture nous apprend que les âmes sont sujettes.

Il est donc certain que Tertullien a cru que l'âme avait ou était un corps; mais 1° il n'a point dit qu'elle fût ni un corps tiré de la matière brute, comme Thalès, Empédocles, etc.; ni du feu, comme Héraclite; ni même de l'éther, comme les Stoïciens : l'âme n'était

[1] Lib. De animâ.

[redacted]

donc point, selon Tertullien, un corps matériel, puisque l'éther était le dernier degré de subtilité possible dans la matière.

2° Tertullien soutient que la division des corps en corps animés et en corps inanimés est défectueuse et qu'on ne peut dire de l'âme qu'elle soit ni un corps animé, ni un corps inanimé; ce qui serait absurde s'il avait enseigné que l'âme était un corps ou une portion de matière; car, si l'âme est une portion de matière ou un corps, il faut nécessairement qu'elle soit un corps animé ou un corps inanimé; car la matière est ou brute et inanimée, ou vivante, organisée et animée.

3° Tertullien soutient positivement qu'il y a un milieu entre le corps animé et le corps inanimé, c'est-à-dire la cause qui anime le corps, laquelle n'est ni un corps animé, ni un corps inanimé, et cette cause est l'âme : ainsi, selon Tertullien, l'âme est un principe dont la propriété est d'animer un corps et qui n'est point un corps ; l'âme, selon Tertullien, est donc distinguée de la matière.

4° Tertullien dit que l'âme est ainsi appelée à cause de sa substance, et il nie cependant que l'âme soit le feu ou l'éther ; il suppose donc que l'âme est une substance immatérielle.

5° Tertullien combat ici le sentiment des Platoniciens qui prétendaient que l'âme était une certaine vertu, une espèce d'abstraction dont on ne pouvait se faire aucune idée et qui n'était rien, selon Tertullien; il ne dit donc que l'âme est un corps que pour exprimer qu'elle est une substance, et c'est pour cela qu'il dit que l'âme est un corps, mais un corps de son genre. C'est ainsi que, lorsqu'il raisonne contre Hermogène qui prétendait que la matière n'était ni corporelle, ni incorporelle, parce qu'elle était douée de mouvement et que le mouvement était incorporel, Tertullien lui dit que le mouvement n'est qu'une relation extérieure du corps, et qu'il n'est rien de substantiel parce qu'il n'est point corporel [1].

6° Tertullien dit qu'il est vrai que l'âme est un corps, en ce sens qu'elle a les dimensions que les philosophes attribuent aux corps et qu'elle est figurée; mais il est certain qu'on peut croire l'âme immatérielle et la supposer étendue : ce sentiment est soutenu par des théologiens et par des philosophes très-orthodoxes.

7° Tertullien, dans le livre de l'âme, réfute le sentiment qui dis-

[1] Adversùs Hermogen., c. 36.

tingue l'esprit de l'âme et soutient qu'il est absurde de supposer dans l'âme deux substances; que le nom d'esprit n'est qu'un nom donné à une fonction de l'âme et non pas un être qui soit joint à elle, puisqu'elle est simple et indivisible.

L'âme est une, dit-il, mais elle a des fonctions variées et multipliées; ainsi, lorsque Tertullien dit que l'âme est un corps, il est visible qu'il n'entend rien autre chose, sinon que l'âme est une substance spirituelle et immatérielle, mais étendue [1].

8° Tertullien, dans ce même livre de l'Ame, dit qu'il a démontré contre Hermogène que l'âme venait de Dieu et non pas de la matière et qu'il a prouvé qu'elle est libre, immortelle, corporelle, figurée, simple [2].

Il est donc certain que Tertullien n'a pas donné à l'âme un corps matériel, mais un corps spirituel, c'est-à-dire une étendue spirituelle, telle que beaucoup de philosophes et de théologiens l'attribuent à Dieu: ces théologiens et ces philosophes ne sont taxés de Matérialisme par personne.

Tertullien, qui avait beaucoup d'imagination, regardait les êtres inétendus des Platoniciens comme des chimères, et croyait que tout ce qui existait était étendu et corporel, parce qu'il avait de l'étendue et que nous connaissons les corps par l'étendue; mais il ne croyait pas que tout ce qui était étendu fût matériel, puisqu'il admet des substances simples et des substances indivisibles.

Tertullien n'était donc point Matérialiste, et je ne conçois pas comment ses commentateurs et des savans distingués n'ont point hésité à mettre cet auteur au rang des Matérialistes.

L'idée que nous venons de donner du sentiment de Tertullien sur la nature de l'âme lève, ce me semble, les difficultés que l'on tire des endroits où ce Père dit que Dieu est un corps : nous ne faisons ici que suivre l'explication de saint Augustin. « Tertul-
» lien, dit ce Père, soutient que l'âme est un corps figuré et que
» Dieu est un corps, mais qu'il n'est pas figuré. Tertullien n'a ce-
» pendant pas été regardé pour cela comme un hérétique ; car on
» a pu croire qu'il disait que Dieu était un corps, parce qu'il n'est
» pas néant, parce qu'il n'est pas le vide, ni aucune qualité du
» corps ou de l'âme, mais parce qu'il est tout entier partout, rem-

[1] De animâ, c. 12, 13, 14.
[2] Ibid., c. 22.

[redacted]

» plit tous les lieux sans être partagé et reste immuable dans sa » nature et dans sa substance[1]. »

Si Tertullien n'a pas été regardé comme un hérétique parce qu'il a dit que Dieu ou l'âme était un corps, ce n'est pas que l'Église fût incertaine sur l'immatérialité de Dieu ou sur celle de l'âme, c'est parce qu'on croyait que Tertullien, en disant que Dieu était un corps, n'avait point voulu dire qu'il fût de la matière, mais seulement qu'il était une substance ou un être existant en lui-même.

Comment donc l'auteur de la Philosophie du bon sens a-t-il pu conclure du passage de saint Augustin qu'on n'était point hérétique du temps de Tertullien en soutenant que Dieu était matériel ? Quelle idée faudra-t-il que nous prenions de son esprit, s'il n'a fait en cela qu'une faute de logique ? Pourquoi, en citant le passage de saint Augustin, cet auteur a-t-il supprimé la raison que saint Augustin donne, pour laquelle Tertullien n'a point été regardé comme un hérétique lorsqu'il fit Dieu corporel ? Si l'auteur est de bonne foi, sa philosophie n'est pas la philosophie du bon sens.

Saint Hilaire croyait l'immatérialité de l'âme.

Personne n'a enseigné plus clairement et plus formellement l'immatérialité de l'âme que saint Hilaire ; ce n'est point chez ce Père une opinion, c'est un principe auquel il revient toutes les fois qu'il parle de l'âme.

Lorsqu'il explique ces paroles du psaume 118 : *Ce sont vos mains, Seigneur, qui m'ont formé,* il décrit la formation de l'homme et il dit que les élémens de tous les autres êtres ont été produits tels qu'ils sont dans l'instant même auquel Dieu a voulu qu'ils existassent ; qu'on ne voit dans leur formation ni commencement, ni progrès, ni perfectionnement ; qu'un seul acte de sa volonté divine les a faits ce qu'ils sont ; mais qu'il n'en est pas ainsi de l'homme. Il fallait, selon saint Hilaire, pour le former que Dieu unît deux natures opposées, et cette union demandait deux opérations différentes.

Dieu a dit d'abord : Formons l'homme à notre image et à notre ressemblance ; ensuite il a pris de la poussière et il a formé l'homme.

[1] Aug., De hær., c. 86.

Dans la première opération, Dieu a produit la nature intérieure de l'homme; c'est son âme, et elle n'a point été produite en façonnant une nature étrangère. Tout ce que le conseil de la divinité a produit dans cet instant était incorporel, puisqu'elle produisait un être à l'image de Dieu : c'est dans la substance raisonnable et incorporelle que réside notre ressemblance avec la divinité.

Quelle différence entre cette première production de la divinité et la seconde? Dieu prend de la poussière, et il forme ainsi l'homme ; en façonnant la terre et la matière, il n'a pris nulle part à la première production ; il l'a faite, il l'a créée ; pour le corps, il ne le fait pas, il ne le crée pas ; il le forme et en prend la matière dans la masse de la terre [1].

Si ce Père parle de l'immensité divine, et de la présence de Dieu dans tous les lieux, il dit que l'Être suprême est tout entier partout, comme l'âme unie à un corps est dans toutes les parties du corps. L'âme, quoique répandue dans toutes les parties du corps humain et présente à toutes ses parties, n'est pas pour cela divisible comme le corps : les membres pourris, coupés ou paralytiques, n'altèrent point l'intégrité de l'âme [2].

Dieu n'est, selon ce Père, ni corporel, ni uni à un corps, et ce n'est point en formant le corps de l'homme que Dieu l'a fait à sa ressemblance, mais en lui donnant une âme. C'est pour cela que la Genèse ne décrit la formation du corps humain que long-temps après nous avoir dit que Dieu avait fait l'homme à son image: c'est par cette ressemblance de l'âme avec la nature divine qu'elle est raisonnable, qu'elle est incorporelle et éternelle. Elle n'a rien de terrestre, rien de corporel. C'est toujours sur ces principes que saint Hilaire parle de l'âme [3].

Un Père qui s'est expliqué si expressément et si clairement sur l'immatérialité de l'âme ne pouvait être mis au nombre des Matérialistes qu'en opposant à ces passages d'autres endroits de ce Père, contraires à l'immatérialité de l'âme ; il fallait tirer des ouvrages de ce Père des doutes raisonnés, ou des difficultés considérables contre l'immatérialité de l'âme.

Cependant M. Huet, pour prouver que saint Hilaire croyait l'âme matérielle, ne nous cite qu'un passage de ce père, dans le-

[1] Hilar. in ps. 118. Litter. 10, n° 6, etc.
[2] Ibid., litter. 19, n° 8.
[3] In psal. 129.

quel il dit qu'il n'y a rien qui ne soit corporel dans sa substance et dans sa création, et que les âmes unies à leurs corps, ou dégagées de ce corps, ont une substance corporelle, conforme à leur nature [1].

Si M. Huet et ceux qui l'ont copié avaient lu avec attention tout le passage de saint Hilaire, ils auraient vu que le mot corporel n'a point ici un sens favorable au Matérialisme.

Saint Hilaire examine, dans ce passage, les difficultés de quelques hommes grossiers qui semblaient douter de la résurrection parce qu'ils ne concevaient pas comment on pourrait se nourrir dans le ciel.

Saint Hilaire leur dit d'abord que les promesses de Dieu doivent dissiper toutes leurs inquiétudes à cet égard. Il tâche ensuite de leur faire comprendre comment ils pourraient vivre dans le ciel : pour cela, il leur dit qu'il n'y a rien qui ne soit corporel dans sa substance et dans sa création ; ce qui veut dire que Dieu n'a rien créé sans donner à ses créatures une existence solide, et toutes les qualités nécessaires pour qu'elles aient la durée qu'il leur aura promise.

Cette explication est conforme au but que saint Hilaire se proposait, et le mot corporel, *corporeum*, a quelquefois ce sens dans saint Hilaire même, qui dit que tout ce qui est composé a eu un commencement par lequel il est corporifié, afin qu'il subsiste ; et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que ce Père dit dans le même passage sur le âmes qui, séparées du corps, ont cependant une substance corporelle, conforme à leur nature.

Si saint Hilaire avait voulu dire, dans ce passage, qu'il n'y a rien qui soit matériel, voici à quoi se réduirait sa réponse : Vous êtes inquiets comment vous vivrez après la résurrection, vous avez tort, car il n'y a rien qui ne soit matériel.

Pour que saint Hilaire abandonnât dans cette occasion ses principes sur l'immatérialité de l'âme, il fallait que le Matérialisme répondît aux difficultés qu'il se proposait d'éclaircir et qu'il ne fût pas possible de répondre autrement. Or, il est certain que le Matérialisme de l'âme ne résout point ces difficultés, et qu'au contraire il les fortifie. Si l'âme est matérielle, on doit être beaucoup plus embarrassé de vivre dans le ciel que si elle est immatérielle comme les anges.

[1] In Matthæum, p. 632.

Saint Ambroise croyait l'âme immatérielle, et l'on ne trouve dans ce Père rien qui favorise le matérialisme.

Saint Ambroise exlpique la création de l'homme comme saint Hilaire.

La vie de l'homme a commencé, dit-il, lorsque Dieu a soufflé sur lui : cette vie finit par la séparation de l'âme et du corps ; mais le souffle qu'il reçoit de Dieu n'est point détruit lorsqu'il se sépare du corps. Comprenons par-là combien ce que Dieu a fait immédiatement dans l'homme est différent de ce qu'il a formé et figuré ; c'est pour cela que l'Écriture dit que Dieu a fait l'homme à son image, et qu'elle raconte ensuite qu'il prit de la poussière et qu'il forma l'homme.

Ce qui n'a point été formé de la poussière n'est ni terre ni matière, c'est une substance incorporelle, admirable, immatérielle ; ce n'est ni dans le corps, ni dans la matière, mais dans l'âme raisonnable qu'il faut chercher la ressemblance de l'homme avec Dieu ; l'âme n'est donc point une vile matière, elle n'est rien de corporel [1].

C'est par le dogme de l'immatérialité de l'âme qu'il élève l'homme, qu'il le console des malheurs de la vie, qu'il le soutient contre les horreurs de la mort : toute la morale de ce Père porte sur l'immatérialité de l'âme [2].

Sur quel fondement soupçonne-t-on ce Père d'être Matérialiste? Sur un passage dans lequel ce Père dit qu'il n'y a rien qui soit exempt de composition matérielle que la Trinité [3].

En prenant ce passage ainsi détaché de tout ce qui le précède et de tout ce qui le suit, il s'ensuivrait tout au plus que saint Ambroise croyait que tous les esprits créés sont unis à un petit corps dont ils sont inséparables. Saint Ambroise s'est expliqué trop clairement sur l'immatérialité de l'âme pour donner un autre sens à ce passage.

Mais saint Ambroise, dans ce passage, ne dit rien de ce qu'on lui fait dire.

Ce Père, en parlant des sacrifices, dit qu'ils servent à rappeler

[1] Ps. 118. Serm. 10, n. 15, p. 1051 ; n. 16, 18. Hexameron, l. 6, c. 7, n. 10, 40.

[2] De Noe et arcâ, c. 25, p. 265. De bono mortis, c. 9, n. 38.

[3] De Abraham, l. 2, c. 8, n. 58, p. 338.

l'homme à Dieu, et à lui faire connaître que Dieu, quoique au-dessus du monde, en a pourtant arrangé les parties.

Du spectacle de la nature, où il trouve les traces ou plutôt le caractère de la Providence, il passe aux différentes parties du monde et de la terre : il fait voir que c'est Dieu qui a disposé les différentes parties de la terre ; il passe ensuite au corps humain, et dit que c'est Dieu qui a mis entre tous ses membres l'harmonie qu'on y admire.

Pour l'âme, elle a aussi ses divisions, et ces divisions sont ses différentes fonctions ; car l'âme, selon ce Père, est indivisible ; plus légère que les oiseaux, ses vertus l'élèvent au-dessus des cieux, et Dieu ne l'a point divisée en parties comme les autres êtres, parce qu'elle est unie à la Trinité, qui, seule indivisible, a tout divisé.

C'est pour cela que les philosophes avaient cru que la substance supérieure du monde, qu'ils appellent l'éther, n'est point composée des élémens qui forment les autres corps ; mais qu'il est une lumière pure, qui n'a rien de l'impureté de la terre, de l'humidité de l'eau, du nébuleux de l'air ou de l'éclat du feu ; c'est, selon eux, une cinquième nature qui, infiniment plus rapide et plus légère que les autres parties de la nature, est comme l'âme du monde, parce que les autres parties sont mêlées à des corps étrangers et grossiers.

Mais pour nous, continue saint Ambroise, nous croyons qu'il n'y a rien d'exempt de composition matérielle que la substance de la Trinité, qui est d'une nature simple et sans mélange, quoique quelques-uns croient que cette cinquième essence est cette lumière que David appelle le vêtement du Seigneur.

Il est évident que saint Ambroise confirme ici l'immatérialité de l'âme, puisqu'il dit qu'elle est indivisible et unie à la sainte Trinité, qui est simple ; qu'ainsi ce Père n'a pu, deux lignes au-dessus, dire que l'âme est matérielle, à moins qu'on ne le suppose stupide ou insensé.

Il n'est pas moins clair que, dans ce texte, saint Ambroise n'a pour objet que de combattre le système de l'âme universelle, que les philosophes supposaient répandue dans le monde comme un cinquième élément ; par conséquent, il ne s'agissait point, dans cet endroit, de l'âme humaine, mais d'une des parties du monde, que les philosophes regardaient comme un esprit ; et saint Ambroise leur dit qu'il ne reconnaît point pour gouverner le monde

d'autre nature simple que Dieu, et que tous les élémens qui servent à entretenir l'harmonie de la nature sont corporels, ce qui n'a aucun rapport à l'âme.

Voilà le sens naturel du passage de saint Ambroise, lequel vraisemblablement n'a pas été lu en entier par ceux qui ont cru que ce Père était Matérialiste.

Les siècles postérieurs aux Pères dont nous venons d'examiner le sentiment ne fournissent rien dont les Matérialistes puissent s'autoriser, ou ce sont des passages détachés, qui peuvent s'expliquer par ce que nous avons dit sur les différens sens que l'on a attachés aux mots *corps, corporel.*

§ II. — *L'immatérialité de l'âme est une vérité démontrée.*

Les philosophes qui prétendent que la matière peut acquérir la faculté de penser supposent, comme Loke, que Dieu peut communiquer à la matière l'activité qui produit la pensée, ou, d'après Hobbes, que la faculté de penser n'est qu'une certaine faculté passive de recevoir des sensations.

Dans l'une et dans l'autre supposition, la matière sera nécessairement le sujet de la pensée ; ainsi, pour réfuter ces deux hypothèses, il suffit de faire voir que la matière ne peut être le sujet de la pensée.

Lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes, nous voyons que toutes les impressions des objets extérieurs sur nos organes se rapprochent vers le cerveau, et se réunissent dans le principe pensant, en sorte que c'est ce principe qui aperçoit les couleurs, les sons, les figures et la dureté des corps ; car le principe pensant compare ces impressions, et il ne pourrait les comparer s'il n'était pas le même principe qui aperçoit les couleurs et les sons.

Si ce principe était composé de parties, les perceptions qu'il recevrait seraient distribuées à ses parties, et aucune d'elles ne verrait toutes les impressions que font les corps extérieurs sur les organes ; aucune des parties du principe pensant ne pourrait donc les comparer. La faculté que l'âme a de juger suppose donc qu'elle n'a point de parties et qu'elle est simple.

Plaçons, par exemple, sur un corps composé de quatre parties, l'idée d'un cercle ; comme ce corps n'existe que par ses parties, il ne peut aussi apercevoir que par elles ; le corps composé de quatre parties ne pourrait donc apercevoir un cercle

[redacted]

que parce que chacune de ses parties apercevrait un quart de cercle ; or, un corps qui a quatre parties dont chacune apercevrait un quart de cercle ne peut apercevoir un cercle, puisque l'idée du cercle renferme quatre quarts de cercle, et que dans le corps composé de quatre parties il n'y en a aucune qui aperçoive les quatre quarts du cercle.

La simplicité de l'âme est donc appuyée sur ses opérations mêmes, et ses opérations sont impossibles si l'âme est composée de parties et matérielle.

Les philosophes qui attribuent à la matière la faculté de penser supposent donc que l'âme est composée et qu'elle ne l'est pas: le Matérialisme est donc absurde, et l'immatérialité de l'âme est démontrée.

L'impossibilité de concevoir comment un principe simple agit sur le corps et lui est uni n'est pas plus une difficulté contre l'immatérialité de l'âme que l'impossibilité de concevoir comment nous pensons n'est une raison de douter de l'existence de notre pensée.

Le Matérialiste n'a donc aucune raison de douter de l'immatérialité de l'âme ; ainsi, ce scepticisme, dont les prétendus disciples de Loke se parent, n'aboutit qu'à tenir l'esprit incertain, entre une absurdité et une vérité démontrée ; et si l'on construisait des tables de probabilité pour y ranger nos connaissances, le Matérialisme n'y trouverait point de place ; il ne répondrait pas même au plus faible degré de probabilité, et l'immatérialité de l'âme serait placée à côté des vérités les plus certaines. On n'entend donc pas l'état de la question lorsqu'on prétend que la matérialité ou l'immatérialité de l'âme est une opinion dont la probabilité plus ou moins grande dépend des découvertes que l'on fera dans la connaissance des propriétés de la matière ; car, non-seulement nous ne connaissons rien qui puisse autoriser cette conjecture, ce qui suffit pour rendre le doute du Matérialisme déraisonnable, mais encore nous voyons qu'en effet la matière ne peut être le sujet de la pensée, ce qui fait du Matérialisme un sentiment absurde.

MELCHISÉDÉCIENS. On donna ce nom aux Théodotiens, qui niaient la divinité de Jésus-Christ et qui prétendaient qu'il était inférieur à Melchisédec : Théodote le banquier est l'auteur de cette hérésie.

Théodote de Bysance avait renié Jésus-Christ, et, pour dimi-

nuer l'énormité de son apostasie, il avait prétendu qu'il n'avait renié qu'un homme, parce que Jésus-Christ n'était qu'un homme.

Théodote le banquier adopta son sentiment et prétendit que Melchisédec était d'une nature plus excellente que Jésus-Christ.

Les erreurs sont ordinairement à leur naissance fort simples et appuyées sur peu d'argumens : lorsqu'une erreur devient l'opinion d'une secte, ses partisans font effort pour la défendre ; les esprits envisagent tout sous la face qui favorise leur sentiment, saisissent ce côté ; on en fait de nouvelles preuves, et les plus minces vraisemblances se changent en principes.

Ainsi, Théodote le banquier voyant qu'on appliquait à Jésus-Christ ces paroles d'un psaume : *Vous êtes prêtre selon l'ordre de Melchisédec*, crut voir dans ce texte une raison péremptoire contre la divinité de Jésus-Christ, et tout l'effort de son esprit se tourna du côté des preuves qui pouvaient établir que Melchisédec était supérieur à Jésus-Christ.

Ce point devint le principe fondamental du sentiment de Théodote le banquier et de ses disciples. On rechercha tous les endroits de l'Écriture qui parlaient de Melchisédec. On trouva que Moïse le représentait comme le prêtre du Très-Haut ; qu'il avait béni Abraham ; que saint Paul assurait que Melchisédec était sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement de jours et sans fin de vie, sacrificateur pour toujours.

Théodote et ses disciples conclurent de là que Melchisédec n'était point un homme comme les autres hommes ; qu'il était supérieur à Jésus-Christ, qui avait commencé et qui était mort ; enfin, que Melchisédec était le premier pontife du sacerdoce éternel par lequel nous avions accès auprès de Dieu, et qu'il devait être l'objet du culte des hommes. Les disciples de Théodote firent donc leurs oblations et leurs prières au nom de Melchisédec, qu'ils regardaient comme le vrai médiateur entre Dieu et les hommes, et qui devait nous bénir comme il avait béni Abraham [1].

Hiérax, sur la fin du troisième siècle, adopta en partie l'erreur de Théodote, et prétendit que Melchisédec était le Saint-Esprit.

Saint Jérôme réfuta un ouvrage composé de son temps pour prouver que Melchisédec était un ange.

Sur la fin du dernier siècle, un anonyme fit revivre en partie l'erreur de Théodote sur Melchisédec.

[1] Epiph., Hær. 55.

Saint Paul dit que le premier homme était terrestre et né de la terre, et que le second homme était céleste et né du ciel [1].

De ce passage, cet auteur conclut qu'il y a des hommes terrestres et des hommes célestes, et que, comme saint Paul dit que Melchisédec a été fait semblable à Jésus-Christ, il faut bien que Melchisédec soit aussi un homme céleste; ce qui explique très-heureusement, selon cet auteur, ce que l'Écriture nous apprend, que trois mages vinrent adorer Jésus-Christ. Comme l'Écriture ne nous apprend rien sur ces mages, l'auteur anonyme a cru que ces trois mages étaient trois hommes célestes, et que ces hommes étaient Melchisédec, Énoc et Élie [2].

Enfin, dans notre siècle, des savans distingués ont prétendu que Melchisédec était Jésus-Christ lui-même [3].

L'hérésie des anciens Melchisédéciens est absolument contraire à l'Écriture, et même au texte de saint Paul, sur lequel on l'appuyait.

1° Moïse ne nous dit rien de Melchisédec qui nous en donne une autre idée que celle d'un roi voisin, qui prend part à la victoire qu'on venait de remporter, et qui s'en réjouit parce qu'elle lui était avantageuse.

Si saint Paul n'avait pas tiré de l'action de Melchisédec des conséquences mystiques et qu'il n'eût pas vu dans ce roi un type du Messie, on n'aurait vu dans Melchisédec qu'un souverain qui réunissait le sacerdoce et la royauté, comme cela était alors fort ordinaire; c'est pour cette raison que les Juifs, qui ne reçoivent point l'épître aux Hébreux, s'accordent presque tous à reconnaître Melchisédec pour un roi de Chanaan; quelques-uns même ont soutenu qu'il était bâtard, tandis que d'autres ont soutenu qu'il était le même que Sem [4].

2° Le passage du psaume 110 qui dit que Jésus-Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédec prouve que le sacerdoce de Jésus-Christ était d'un ordre différent du sacerdoce des Juifs, et que le sacerdoce de Melchisédec était la figure ou le symbole de Jésus-Christ, et c'est ainsi que saint Paul l'explique.

Saint Paul se propose de détacher les Juifs du sacerdoce de la loi, dont ils étaient excessivement entêtés; pour cet effet, il dit

[1] Primæ Cor. 15, v. 44.

[2] Petavius, Dogm. theol., l. 3. De opif. sex dierum.

[3] Cunéus, Républ. des Hébreux, t. 1, l. 3, c. 3.

[4] Josephus, De bello judaïco, l. 7, c. 18.

qu'il y a un sacerdoce supérieur à celui des Juifs, et il le prouve parce que Melchisédec, qui l'exerçait, bénit Abraham et dîma les dépouilles qu'il avait remportées sur les rois vaincus, et avait exercé sur lui et sur toute sa postérité une vraie supériorité; d'où il conclut que Jésus-Christ étant appelé par David prêtre selon l'ordre de Melchisédec, le sacerdoce de Jésus-Christ était supérieur au sacerdoce de la loi.

Il est visible que c'est là l'unique but que saint Paul se propose, et que, pour établir ce sentiment, il n'était point nécessaire de faire de Melchisédec un être supérieur à Jésus-Christ.

C'est ainsi qu'il faut expliquer ces paroles de saint Paul, qui font toute la difficulté du sentiment des Melchisédéciens et de ceux qui ont prétendu que Melchisédec était le Saint-Esprit, un ange ou Jésus-Christ même.

Saint Paul dit, 1° que Melchisédec était sans père, sans mère et sans généalogie.

Cet apôtre, ayant dessein de montrer que le sacerdoce de Jésus-Christ est plus excellent que celui d'Aaron, le prouve par le verset du psaume 110, où il est dit que le Messie serait sacrificateur selon l'ordre de Melchisédec. Il fait voir que l'on demandait, sous la loi, que le sacrificateur fût non-seulement de la tribu de Lévi, mais encore de la famille d'Aaron; outre cela, il fallait qu'il fût né d'une femme israélite, qui, en se mariant à un sacrificateur, devenait de la famille d'Aaron.

Il ne fallait pas qu'elle eût été mariée, mais qu'elle fût vierge, car si elle avait été veuve ou de mauvaise vie, il n'était pas permis au sacrificateur de l'épouser; c'est pourquoi les sacrificateurs gardaient soigneusement leurs généalogies, sans quoi ils étaient exclus du sacerdoce.

Saint Paul dit que Melchisédec fut sans père sacrificateur, sans mère qui eût les qualités que la loi exigeait dans la femme d'un sacrificateur et sans généalogie sacerdotale.

Comme Notre-Seigneur n'était point de race sacerdotale, et que les Juifs pouvaient dire qu'à cause de cela il ne pouvait être sacrificateur, saint Paul fait voir qu'il l'était néanmoins, conformément à la prédiction du psaume 110, selon l'ordre de Melchisédec dans lequel il n'y avait point de semblable loi.

Mais, dit-on, l'Écriture assure que Melchisédec n'a eu ni commencement de jours, ni fin de vie.

Ceci n'exprime encore que des différences entre le sacerdoce

de la loi et le sacerdoce de Melchisédec : les lévites servaient au temple depuis trente ans jusqu'à soixante; on peut dire que ces gens-là avaient une fin et un commencement de vie ministérielle, s'il est permis de parler ainsi. Outre cela, les souverains sacrificateurs avaient un commencement et une fin de vie par rapport aux fonctions du sacerdoce suprême, qu'ils ne commençaient à exercer qu'après la mort de leurs prédécesseurs et qu'ils cessaient aussi d'exercer en mourant. Il n'en avait pas été de même de Melchisédec, qui n'avait point eu de bornes marquées dans les fonctions de son sacerdoce, et qui n'avait eu, ni prédécesseurs ni successeurs, de sorte qu'on pouvait dire qu'il n'avait eu ni commencement ni fin de sa vie sacerdotale.

Lorsque saint Paul dit que Melchisédec étant semblable au fils de Dieu, il demeura sacrificateur pour toujours, il veut dire que, comme le Fils de Dieu n'a eu ni prédécesseurs, ni successeurs dans son sacerdoce, il en a été de même de Melchisédec, qui fut sacrificateur aussi long-temps que l'état de son règne le permit; car les mots *à perpétuité*, *toujours*, se prennent souvent dans ce sens par les écrivains sacrés [1].

MÉNANDRE était Samaritain, d'un village appelé Capartaije : il fut disciple de Simon le Magicien, fit de grands progrès dans la magie, et forma une secte nouvelle après la mort de son maître.

Simon avait prêché qu'il était la grande vertu de Dieu, qu'il était le Tout-Puissant ; Ménandre prit un titre plus modeste et moins embarrassant, il dit qu'il était l'envoyé de Dieu.

Il reconnaissait, comme Simon, un être éternel et nécessaire, qui était la source de l'existence; mais il enseignait que la majesté de l'Être suprême était cachée et inconnue à tout le monde, et qu'on ne savait de cet être rien autre chose, sinon qu'il était la source de l'existence et la force par laquelle tout était.

Une multitude de génies sortis de l'Être suprême avaient, selon Ménandre, formé le monde et les hommes.

Les anges créateurs du monde, par impuissance ou par méchanceté, enfermaient l'âme humaine dans des organes où elle éprouvait une alternative continuelle de biens et de maux : tous les maux avaient leur source dans la fragilité des organes, et ne finissaient que par le plus grand des maux, par la mort.

[1] Exod. 21, ℣. 6. Jérém. 5, ℣. 22.

Des génies bienfaisans, touchés du malheur des hommes, avaient placé sur la terre des ressources contre ces malheurs ; mais les hommes ignoraient ces ressources, et Ménandre assurait qu'il était envoyé par les génies bienfaisans pour découvrir aux hommes ces ressources et leur apprendre le moyen de triompher des anges créateurs.

Ce moyen était le secret de rendre les organes de l'homme inaltérables, et ce secret consistait dans une espèce de bain magique que Ménandre faisait prendre à ses disciples, qu'on appelait la vraie résurrection, parce que ceux qui le recevaient ne vieillissaient jamais.

Ménandre eut des disciples à Antioche, et il y avait encore, du temps de saint Justin, des Ménandriens qui ne doutaient pas qu'ils ne fussent immortels. Les hommes aiment si passionnément la vie, ils voient si peu le degré précis de leur décadence, qu'il n'est ni fort difficile de les convaincre qu'on peut les rendre immortels sur la terre, ni même impossible de leur persuader, jusqu'au moment de la mort, qu'ils ont reçu le privilége de l'immortalité [1].

Ainsi, tous les siècles ont eu, sous d'autres noms, des Ménandriens qui prétendaient se garantir de la mort, tantôt par le moyen de la religion, tantôt par les secrets de l'alchimie ou par les chimère s de la cabale. Au commencement de notre siècle, un Anglais prétendit que si l'homme mourait, ce n'était que par coutume; qu'il pourrait, s'il voulait, vivre ici-bas sans craindre la mort, et être transféré dans le ciel comme autrefois Énoc et Élie. L'homme, dit M. Afgil, a été fait pour vivre; Dieu n'a fait la mort qu'après que l'homme se l'est attirée par le péché; Jésus-Christ est venu réparer les maux que le péché a causés dans le monde et procurer aux hommes l'immortalité spirituelle et corporelle ; ils reçoivent le gage de l'immortalité corporelle en recevant le baptême, et si les chrétiens meurent, c'est qu'ils manquent de foi [2].

MESSALIENS, secte de fanatiques. Voici l'origine de leurs erreurs et de leurs extravagances.

L'Évangile enseigne que pour être parfait il faut renoncer

[1] Iræn., l. 2, c. 21. Tert., De præscript., c. 5. Euseb., l. 3, c. 26. Justitia Apol. 2. Aug., De hær., c. 2.

[2] Républ. des lettres, 1700, novembre, art. 5, p. 547.

à soi-même, vendre ses biens, les donner aux pauvres et se détacher de tout.

Un nommé Sabas, animé d'un désir ardent d'arriver à la perfection évangélique, prit tous ces passages à la lettre, se fit eunuque, vendit ses biens, et en distribua le prix aux pauvres.

Jésus-Christ dit à ses disciples : Ne travaillez point pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure dans la vie éternelle [1].

Sabas conclut de ce passage que le travail était un crime, et se fit une loi de demeurer dans la plus rigoureuse oisiveté : il donna son bien aux pauvres, parce que l'Évangile ordonne de renoncer aux richesses, et il ne travaillait point pour se nourrir, parce que l'Évangile défend de travailler pour une nourriture qui périt.

Appuyé sur plusieurs autres passages de l'Écriture, toujours pris à la lettre, Sabas avait jugé que nous étions environnés de démons et que tous nos péchés venaient des suggestions de ces esprits pervers : il croyait qu'à la naissance de chaque homme un démon s'emparait de lui, l'entraînait dans les vices et lui faisait commettre tous les péchés dans lesquels il tombait.

Par le premier acte de renoncement à soi-même que Sabas pratiqua, il y a bien de l'apparence qu'il était sujet à de fortes tentations de la chair, et l'Écriture nous apprend que le démon de l'impureté se chasse par la prière. Sabas crut que c'était le seul moyen de triompher des tentations et de se conserver sans péché. Les sacremens effaçaient bien les péchés, selon Sabas, mais ils n'en détruisaient pas la cause, et Sabas les regardait comme des pratiques indifférentes : un sacrement était, selon lui, comme le rasoir qui coupe la barbe et laisse la racine.

Lorsque, par la prière, l'homme s'était délivré du démon qui l'obsédait, il ne contenait plus de cause de péché ; le Saint Esprit descendait dans l'âme purifiée.

L'Écriture nous représente le démon comme un lion affamé qui tourne sans cesse autour de nous : Sabas se croyait sans cesse investi par ces esprits ; on le voyait, au milieu de la prière, s'agiter violemment, s'élancer en l'air et croire sauter par dessus une armée de démons ; on le voyait se battre contre eux, faire tous les mouvemens d'un homme qui tire de l'arc ; il croyait décocher des flèches contre les démons.

[1] Jean 6, ℣, 27.

L'imagination de Sabas n'était pas tranquille pendant le sommeil; il croyait voir réellement tous les fantômes qu'elle lui offrait, et ne doutait pas que ses visions ne fussent des révélations : il se crut prophète, il attira l'attention de la multitude, il échauffa les imaginations faibles, il inspira ses sentimens, et l'on vit une foule d'hommes et de femmes vendre leurs biens, mener une vie oisive et vagabonde, prier sans cesse et coucher pêle-mêle dans les rues.

Ces malheureux croyaient l'atmosphère remplie de démons, et ne doutaient pas qu'ils ne les respirassent avec l'air ; pour s'en débarrasser, ils se mouchaient et crachaient sans cesse : tantôt on les voyait lutter contre les démons et leur décocher des flèches, tantôt ils tombaient en extase, faisaient des prophéties et croyaient voir la Trinité.

Ils ne se séparèrent point de la communion des catholiques, qu'ils regardaient comme de pauvres gens, ignorans et grossiers, qui cherchaient stupidement dans les sacremens des forces contre les attaques du démon.

Les Messaliens avaient fait du progrès à Édesse ; ils en furent chassés par Flavien, évêque d'Antioche, et se retirèrent dans la Pamphilie ; ils y furent condamnés par un concile, et passèrent en Arménie, où ils infectèrent de leurs erreurs plusieurs monastères.

Létorius, évêque de Mélitène, les fit brûler dans ces monastères ; ceux qui échappèrent aux flammes se retirèrent chez un autre évêque d'Arménie, qui en eut pitié et les traita avec douceur.

MILLÉNAIRES. On donne ce nom à ceux qui ont cru que Jésus-Christ régnerait sur la terre avec ses saints dans une nouvelle Jérusalem, pendant mille ans avant le jour du jugement : voici le fondement de cette opinion.

Les prophètes avaient promis aux Juifs que Dieu les rassemblerait d'entre toutes les nations, et que, lorsqu'il aurait exercé ses jugemens sur tous leurs ennemis ils jouiraient sur la terre d'un bonheur parfait : Dieu annonça par Isaïe qu'il créerait de nouveaux cieux, une terre nouvelle.

Tout ce qui a été auparavant, dit Dieu par la bouche d'Isaïe, s'effacera de la mémoire sans qu'il revienne dans l'esprit ; vous vous réjouirez, et vous serez éternellement pénétrés de joie dans les choses que je vais créer, parce que je m'en vais rendre Jéru-

salem une ville d'allégresse et son peuple un peuple de joie. Je prendrai mes délices dans Jérusalem; je trouverai ma joie dans mon peuple; on n'y entendra plus de voix lamentables ni de tristes cris : ils bâtiront des maisons et ils les habiteront; ils planteront des vignes et ils en mangeront les fruits : il ne leur arrivera point de bâtir des maisons et qu'un autre les habite, ni de planter des vignes et qu'un autre en mange le fruit; car la vie de mon peuple égalera celle des grands arbres, et les ouvrages de leurs maisons seront de grande durée [1].

Mes élus ne travailleront point en vain, et ils n'engendreront point d'enfans qui leur causent de la peine, parce qu'ils seront la race bénie du Seigneur et que leurs petits-enfans le seront comme eux; le loup et l'agneau iront paître ensemble, le lion et le bœuf mangeront la paille, et la poussière sera la nourriture du serpent; ils ne nuiront point et ne tueront point sur toute ma montagne sainte, dit le Seigneur [2].

Ezéchiel ne fait point des promesses moins magnifiques. Je vais ouvrir vos tombeaux, dit Dieu, et je ferai sortir mon peuple des sépulcres, et je vous rendrai la vie et vous rétablirai dans votre pays ; alors vous connaîtrez que je suis le Seigneur. Je rassemblerai les Israélites, en les tirant de toutes les nations parmi lesquelles ils ont été dispersés; je serai sanctifié entre eux à la vue de toutes les nations; ils habiteront dans la terre que j'ai donnée à mon serviteur Jacob, ils y habiteront sans crainte, y bâtiront des maisons, y planteront des vignes et y demeureront en assurance, lorsque j'exercerai mes jugemens contre ceux qui étaient autour d'eux et qui les ont maltraités, et l'on connaîtra alors que c'est moi qui suis le Seigneur et le Dieu de leurs pères [3].

Les Juifs qui reconnurent que Jésus-Christ était le Messie ne perdirent point de vue ces promesses magnifiques, et il y en eut qui crurent qu'elles auraient leur effet au second avènement de Jésus-Christ.

Ces hommes, moitié juifs, moitié chrétiens, crurent qu'après la venue de l'Antechrist et la ruine de toutes les nations qui le suivront, il se fera une première résurrection qui ne sera que

[1] Epiph., Hær. 80. Theod., Hist. ecclés., l. 4, c. 11. Aug., De hær., c. 57. Photius, Bibliot. Coq., 52.

[2] Isaïæ, c. 55, ỳ. 17.

[3] Ezéchiel, c. 37, ỳ. 12, 25, 26.

pour les justes, mais que ceux qui se trouveront alors sur la terre, bons et méchans, seront conservés en vie : les bons, pour obéir aux justes ressuscités, comme à leurs princes; les méchans pour être vaincus par les justes et pour leur être assujétis; que Jésus-Christ descendra alors du ciel dans sa gloire; qu'ensuite la ville de Jérusalem sera rebâtie de nouveau, augmentée et embellie, et que l'on rebâtira le temple. Les Millénaires marquaient même précisément l'endroit où l'un et l'autre seraient rebâtis et l'étendue qu'on leur donnerait : ils disaient que les murailles de leur Jérusalem seraient bâties par les nations étrangères, conduites par leurs rois; que tout ce qui y était désert, et principalement le temple, serait revêtu de cyprès, de pins et de cèdres; que les portes de la ville seraient toujours ouvertes; que l'on y apporterait jour et nuit toutes sortes de richesses. Ils appliquaient à cette Jérusalem ce qui est dit dans le 21ᵉ chapitre de l'Apocalypse, et au temple tout ce qui est écrit dans Ézéchiel : c'est là qu'ils disaient que Jésus-Christ règnerait mille ans sur la terre d'un règne corporel, et que, durant ces mille ans, les saints, les patriarches et les prophètes vivraient avec lui dans un contentement parfait; c'est là qu'ils espéraient que Jésus-Christ rendrait à ses saints le centuple de tout ce qu'ils avaient quitté pour lui : quelques-uns prétendaient que les saints passeraient ce temps dans les festins, et que même dans le boire et dans le manger ils iraient beaucoup au delà des bornes d'une juste modération et se porteraient à des excès incroyables ; ils disaient que ce serait dans ce règne que Jésus-Christ boirait le vin nouveau dont il avait parlé dans la cène; ils prétendaient encore qu'il y aurait des mariages, au moins pour ceux qui se seraient trouvés vivans à la venue de Jésus-Christ; qu'il y naîtrait des enfans; que toutes les nations obéiraient à Israël; que toutes les créatures serviraient aux justes avec une entière promptitude; qu'il y aurait néanmoins des guerres, des triomphes, des victorieux, des vaincus, à qui l'on ferait souffrir la mort. Ils se promettaient, dans cette nouvelle Jérusalem, une abondance inépuisable d'or, d'argent, d'animaux, de toutes sortes de biens et généralement tout ce que les chrétiens semblables aux Juifs, et qui ne cherchent que la volupté du corps, peuvent s'imaginer et désirer; ils ajoutaient à cela qu'on serait circoncis, qu'il y aurait un sabbat perpétuel, que l'on immolerait des victimes, et que tous les hommes viendraient adorer Dieu à Jérusalem, les uns tous les samedis,

les autres tous les mois, les plus éloignés une fois l'an; que l'on observerait toute la loi, et qu'au lieu de changer les Juifs en chrétiens, les chrétiens deviendraient des Juifs. C'est pourquoi saint Jérôme appelle souvent l'opinion des Millénaires une tradition et une fable judaïque, et les chrétiens qui la croyaient des chrétiens judaïsans et des demi-Juifs.

Ils contaient des merveilles de la fertilité de la terre, laquelle, selon eux, produirait toutes choses dans tous les pays, et qu'ainsi on n'aurait plus besoin de trafiquer; ils disaient qu'après que le règne de mille ans serait passé, le diable assemblerait les peuples de Scythie, marqués dans l'Écriture sous le nom de Gog et de Magog, lesquels, avec d'autres nations infidèles retenues jusqu'alors dans les extrémités de la terre, viendraient, à la sollicitation du démon, attaquer les saints dans la Judée; mais que Dieu les arrêterait et les tuerait par une pluie de feu, ensuite de quoi les méchans ressusciteraient; qu'ainsi ce règne de mille ans serait suivi de la résurrection générale et éternelle et du jugement, et qu'alors s'accomplirait la parole du Sauveur, qu'il n'y aura plus de mariage, mais que nous serons égaux aux anges, parce que nous serons les enfans de la résurrection.

Il paraît que Cérinthe donna de la vogue à cette opinion qui flatte trop l'imagination pour n'avoir pas de partisans : on crut la voir dans l'Apocalypse de saint Jean qui dit que les justes règneront pendant mille ans sur la terre avec Jésus-Christ. On crut que cet apôtre n'avait fait qu'expliquer ce qu'Ézéchiel avait prédit : plusieurs chrétiens retranchèrent de ce règne temporel la volupté que les chrétiens grossiers faisaient entrer dans le bonheur des saints; c'est ainsi que Papias expliquait le vingtième chapitre de l'Apocalypse.

Cette opinion, dépouillée des idées grossières dont les chrétiens charnels l'avaient chargée, fut adoptée par plusieurs Pères : tels furent saint Justin, saint Irénée, etc.

Le grand nombre des auteurs ecclésiastiques et des martyrs qui ont suivi l'opinion des Millénaires a fait que saint Jérôme n'a pas osé la condamner absolument; il aime mieux réserver toutes ces choses au jugement de Dieu et permettre à chacun de suivre son sentiment; ce qui n'empêche pas qu'il ne la rejette comme une fausseté contraire à l'Écriture, comme un conte aussi dangereux que ridicule, et qui devient un précipice à ceux qui y ajoutent foi. Saint Philastre la qualifie même d'hérésie. Les Orientaux, en écri-

vant contre saint Cyrille, traitent de fables et de folies les mille ans d'Apollinaire ; et Saint Cyrille, en leur répondant, déclare qu'il ne s'arrête en aucune manière à ce qu'a cru Apollinaire. La plus grande partie des Pères ont combattu cette erreur, qui n'avait plus de partisans connus du temps de saint Jérôme et de saint Augustin. *Voyez* Tillemont, t. 2, art. MILLÉNAIRES, p. 300.

Ce sentiment s'est renouvelé parmi les Piétistes d'Allemagne[1].

MONOTHÉLITES, hérétiques qui ne reconnaissaient qu'une seule volonté et une seule opération en Jésus-Christ.

Cette erreur fut une suite du Nestorianisme et de l'Eutychianisme : nous allons examiner son origine, ses principes, ses progrès et sa fin.

De l'origine et des principes du Monothélisme.

Nestorius, pour ne pas confondre dans Jésus-Christ la nature divine et la nature humaine, avait soutenu qu'elles étaient tellement distinguées qu'elles formaient deux personnes.

Eutyches, au contraire, pour défendre l'unité de personne en Jésus-Christ, avait tellement uni la nature divine et la nature humaine qu'il les avait confondues.

L'Église avait défini contre Nestorius qu'il n'y avait qu'une personne en Jésus-Christ, et contre Eutyches qu'il y avait deux natures ; cependant il y avait encore des Nestoriens et des Eutychiens : les Eutychiens prétendaient qu'on ne pouvait condamner Eutyches sans renouveler le Nestorianisme et sans admettre deux personnes en Jésus-Christ ; les Nestoriens, au contraire, soutenaient qu'on ne pouvait condamner Nestorius sans tomber dans le Sabellianisme et sans confondre, comme Eutyches, la nature divine et la nature humaine, et sans en faire une seule substance.

Toute l'activité de l'esprit se porta sur ce point capital, dont la décision semblait devoir réunir tous les partis : on chercha les moyens d'expliquer comment en effet ces deux natures composaient une seule personne, quoiqu'elles fussent très-distinguées.

On crut résoudre cette difficulté en supposant que la nature humaine était réellement distinguée de la nature divine, mais qu'elle lui était tellement unie, qu'elle n'avait point d'action propre ; que le Verbe était le seul principe actif dans Jésus-Christ ; que la

[1] Stockman, Lexicon.

[redacted]

volonté humaine était absolument passive comme un instrument entre les mains de l'artiste.

Voilà en quoi consiste le Monothélisme, qui, comme on voit, n'est point dans son origine une branche de l'Eutychianisme plutôt qu'une branche du Nestorianisme, mais qui cependant s'accorde mieux avec l'Eutychianisme ; c'est pour cela qu'il a été adopté par les Eutychiens, mais il ne faut pas le confondre avec l'Eutychianisme [1].

Le Monothélisme a donc pour base le dogme de l'unité person-

[1] En effet, les Monothélites rejetaient l'erreur des Eutychiens ; ils ne niaient point qu'il n'y eût deux natures en Jésus-Christ, et en quelque sorte deux volontés, savoir : la volonté divine et la volonté humaine ; mais ils enseignaient que la volonté humaine de Jésus-Christ n'était que comme un organe ou comme un instrument dont la volonté divine se servait ; en sorte que la volonté humaine de Jésus-Christ ne voulait, ne faisait rien d'elle-même, et n'agissait que selon que la volonté divine la mouvait et la poussait ; comme quand un homme tient à sa main un marteau, et qu'il frappe avec ce marteau, on n'attribue pas proprement le coup au marteau, mais à la main qui a remué et fait agir le marteau.

Il y a néanmoins cette différence que l'homme et le marteau qui frappent ne sont pas une seule et même personne.

Les Monothélites disaient aussi qu'il n'y avait qu'une seule volonté personnelle et une seule opération en Jésus-Christ, parce qu'il n'y avait que la nature divine qui, comme maîtresse, voulait et opérait, mais que la nature et la volonté humaine n'agissait point proprement, et n'était considérée que comme purement passive, en sorte qu'elle ne voulait point d'elle-même, et qu'elle ne voulait que ce que la volonté divine lui faisait vouloir ; c'est pour cela qu'ils disaient qu'il n'y avait qu'une seule énergie en Jésus-Christ. (*Voyez* les lettres de Cyrus, de Sergius et d'Honorius, dans les actes du sixième concile général, act. 12, 13. Colloquium Pyrrhi cum Maximo, apud Baron. t. 8, p. 681.)

C'est ainsi que Suarez de Lugo et beaucoup d'autres théologiens ont conçu le Monothélisme, et ce sentiment me semble beaucoup mieux fondé que celui des théologiens qui regardent le Monothélisme comme une branche de l'Eutychianisme. (*Voyez*, sur ce dernier sentiment, Pétau, Dogmat. théol., t. 5, l. 8, c. 4.)

Ils prouvent bien que le Monothélisme conduit à l'Eutychianisme, et que c'est par ces conséquences qu'on l'a combattu ; mais les monothélites niaient ces conséquences, et ne croyaient pas que leur sentiment y conduisît.

nelle de Jésus-Christ que l'Église avait défini contre Nestorius et l'impossibilité de concevoir plusieurs actions ou principes agissans où il n'y a qu'une seule personne. Cette erreur se réduit à ce raisonnement :

Il ne peut y avoir dans une seule personne qu'un seul principe qui veut, qui se détermine ; car la personne étant un individu qui existe en lui-même, qui contient un principe d'action, qui a une volonté, une intelligence distinguée de la volonté et de l'intelligence de tout autre principe, il est clair, disent les Monothélites, qu'on ne peut supposer plusieurs intelligences et plusieurs volontés distinguées sans supposer plusieurs personnes : or, l'Église définit qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne, il n'y a donc en Jésus-Christ qu'un seul principe d'action, une seule volonté, une seule intelligence ; la nature divine et la nature humaine sont donc tellement unies en Jésus-Christ qu'il n'y a point deux actions, deux volontés, car alors il y aurait deux principes agissans et deux personnes.

Les catholiques répondaient aux Monothélites : 1° qu'il y avait en Dieu trois personnes et une seule volonté, parce qu'il n'y avait qu'une seule nature; que par conséquent c'était de l'unité de nature qu'il fallait conclure l'unité de volonté, et non pas de l'unité de la personne.

En effet, si l'unité de la personne emportait avec elle l'unité de la volonté, la multiplicité de personnes emporterait au contraire la multiplicité de volontés, et il faudrait reconnaître en Dieu trois volontés; ce qui est faux.

2° Il est essentiel à la nature humaine d'être capable de vouloir, d'agir, de sentir, de connaître, d'avoir conscience de son existence; s'il n'y avait en Jésus-Christ qu'un seul principe qui sentît, qui connût, qui voulût et qui eût conscience de son existence et de ses actions, l'âme humaine serait anéantie et confondue dans la nature divine, avec laquelle elle ne ferait qu'une substance, ou il faudrait que la nature humaine fût seule et que par conséquent le Verbe ne se fût pas incarné. Le Monothélisme, qui ne suppose qu'une seule volonté dans Jésus-Christ, retombe donc dans l'Eutychianisme ou nie l'incarnation [1].

Ainsi, quoiqu'il n'y ait en Jésus-Christ qu'une seule personne qui agisse, il y a cependant plusieurs opérations, et les deux natu-

[1] Act. conc. 6.

res qui composent sa personne et qui concourent à une action ont chacune leurs opérations, et c'est pour cela qu'on les appelle théandriques ou divinement humaines.

Les actions théandriques ne sont donc pas une seule opération ; ce sont deux opérations, l'une divine et l'autre humaine, qui concourent à un même effet ; ainsi, quand Jésus-Christ faisait des miracles par son attouchement, l'humanité touchait le corps, et la divinité guérissait.

Voilà la vraie notion des actions théandriques : on peut dire cependant, dans un sens plus général, que toutes les actions et tous les mouvemens de l'humanité de Jésus-Christ étaient théandriques, c'est-à-dire des actions divinement humaines, tant parce que c'étaient les actions d'un Dieu qui reçoivent une dignité infinie de la personne du Verbe qui les opérait par son humanité, que parce que l'humanité de Jésus-Christ n'opérait rien seule et séparément ; elle était toujours gouvernée et régie par l'impression du Verbe à qui elle servait d'instrument.

Si l'humanité de Jésus-Christ voulait quelque chose, le Verbe voulait qu'elle l'a voulût, et la poussait à la vouloir selon le décret de la sagesse : de même donc que l'on doit toujours concevoir l'humanité de Jésus-Christ comme jointe à sa divinité et comme ne faisant qu'une même personne avec elle, on doit toujours concevoir aussi toutes les opérations de l'humanité comme jointes à des opérations de la divinité. et ne faisant par cette union qu'un seul et même opérant, si je peux parler de la sorte.

Ainsi ces opérations sont adorables en la manière que l'humanité de Jésus-Christ est adorable; c'est-à-dire que, comme on adore par une même adoration le Verbe fait chair, on adore aussi, par la même adoration, le Verbe opérant par sa double nature divine et humaine[1].

Du progrès du Monothélisme.

Nous avons vu que le Monothélisme était appuyé sur ce principe spécieux, c'est qu'on ne peut supposer deux opérations où il n'y a qu'un principe agissant; que par conséquent il n'y a qu'une opération en Jésus-Christ, puisqu'il n'y a qu'une personne.

[1] Nicole, sur le Symbole, troisième instruction. *Voyez* Damascen., De duabus in Christo voluntatibus. Vasquès, vol. 5, t. 1, disp. 73, c. 1. Combefis, Hist. hæres. Monot. Pétau, Dogm. théol., t. 5, l. 8.

On réfutait solidement ce principe, et on le réfutait surtout par les conséquences fausses auxquelles il conduisait.

Mais les Monothélites niaient ces conséquences, et prétendaient que si l'on reconnaissait deux volontés on supposerait deux principes d'action et deux personnes, comme Nestorius l'avait enseigné.

Le Monothélisme et le sentiment des catholiques durent donc s'offrir d'abord comme deux opinions théologiques : dans cet état de la dispute, chacun faisait valoir son opinion par les conséquences avantageuses qu'il en tirait, et les Monothélites prétendaient, d'une manière assez spécieuse, que leur opinion était propre à procurer la réunion des Nestoriens et des Eutychiens à l'Église.

En effet, le Monothélisme qui supposait que la nature humaine était tellement unie à la nature divine qu'elle lui était subordonnée dans toutes ses actions et qu'elle n'agissait point par elle-même, mais par la volonté divine, paraissait lever les difficultés des Nestoriens et des Eutychiens, puisqu'il supposait dans Jésus-Christ deux natures très-distinctes et un seul principe d'action, ou un seul être agissant. En un mot, les Nestoriens ne pouvaient reprocher au Monothélite de confondre les deux natures, puisqu'il les supposait distinctes et subordonnées ; d'un autre côté, les Eutychiens ne pouvaient reprocher au Monothélite de supposer avec Nestorius deux personnes dans Jésus-Christ, puisqu'il ne supposait en lui qu'un seul principe agissant, ou une seule action.

Voilà, ce me semble, le côté favorable sous lequel les Monothélites offraient leur sentiment, et ce fut sous cette face qu'Héraclius l'envisagea : comme ce prince souhaitait réunir les partis qui avaient déchiré l'Église et terminer des querelles qui avaient dépeuplé l'empire, il marqua beaucoup de goût pour le Monothélisme et voulut qu'on l'enseignât [1].

Cyrus, patriarche d'Alexandrie, assembla un concile, dans lequel il fit décider qu'il n'y avait qu'une seule volonté en Jésus-Christ.

Sophrone, évêque de Damas, et ensuite de Jérusalem, n'envisagea pas le Monothélisme sous cette face ; il ne crut voir dans cette nouvelle décision de Cyrus qu'un Eutychianisme déguisé ; il écrivit à Cyrus, condamna le jugement du concile d'Alexandrie, et soutint qu'il y avait deux volontés et deux opérations en Jésus-

[1] Theophan. an 20. Fridey, c. 65.

Christ, selon les deux natures qui sont en lui ; qu'on ne pouvait soutenir que la nature humaine n'avait point d'action sans la dépouiller de son essence, sans l'anéantir et sans la confondre avec la nature divine [1].

Cyrus et Sophrone écrivirent pour intéresser, chacun en faveur de leur sentiment, le plus de monde qu'ils pourraient, et il se forma deux nouveaux partis dans l'Église.

Sergius, patriarche de Constantinople, assembla un concile dans lequel on définit qu'il y avait dans Jésus-Christ deux natures et une seule volonté [2].

Cyrus et Sergius écrivirent au pape Honorius qui, prévoyant les suites de cette contestation, leur conseilla de ne point se servir des termes d'une seule volonté ou d'une seule opération, comme aussi de ne point dire qu'il y a deux volontés [3].

L'empereur Héraclius, autorisé par les conciles que Cyrus et Sergius avaient assemblés, fit dresser un acte de la décision de ces conciles, dans lequel il exposait la doctrine des Monothélites, et qui fut à cause de cela appelé Ectèse [4].

L'Ectèse fut reçue par beaucoup de monde dans l'Orient ; mais elle fut constamment rejetée et condamnée par les papes et par les évêques de la Bysacène, de la Numidie, de la Mauritanie et de toute l'Afrique, qui s'assemblèrent et anathématisèrent le Monothélisme.

Héraclius n'avait pas prévu ce soulèvement ; il en craignit les suites, retira son Ectèse, et déclara que cet édit était l'ouvrage de Sergius [5].

Cyrus de Jérusalem et Sergius de Constantinople étaient morts ; mais ils avaient été remplacés par Pierre et par Pyrrhus, deux Monothélites zélés ; ainsi le Monothélisme se soutenait dans l'Orient.

Héraclius ne survécut pas long-temps à son Ectèse, et il eut pour successeur Constantin, son fils, qui ne régna que quatre mois; il fut empoisonné par l'impératrice Martine, sa belle-mère, qui voulait mettre sur le trône Héracléon, son propre fils : le sénat

[1] Conc. 6, act. 11. Baron, ad an. 634.
[2] Ibid.
[3] Conc. 6, act. 11. Baron, ad an 634.
[4] Le mot Ectesis signifie exposition.
[5] Theophane, c. 30.

découvrit le crime de l'impératrice, et lui fit couper la langue ; on coupa le nez à son fils, et le sénat élut Constant, fils de Constantin et petit-fils d'Héraclius.

Pyrrhus fut soupçonné d'avoir participé à la conjuration de Martine ; il s'enfuit en Afrique, et l'on élut à sa place Paul, qui était encore un Monothélite, mais doux et modéré.

Constant voulut soutenir l'Ectèse ou l'exposition de foi de son aïeul ; mais il reçut des députés des conciles d'Afrique, qui le suppliaient de ne pas permettre qu'on introduisît aucune nouveauté dans l'Église [1].

Les évêques d'Afrique n'étaient plus sous la domination de l'empereur, les Sarrasins s'étaient emparés de cette province, et menaçaient sans cesse l'empire de nouvelles invasions.

Le patriarche sentit combien il serait dangereux pour l'empereur d'aliéner l'esprit de ses sujets et de troubler l'empire en les obligeant de souscrire à l'Ectèse ; il engagea Constant à publier une formule de foi qui pût maintenir la paix dans l'Église : cette formule a été célèbre sous le nom de Type.

L'empereur déclarait, dans ce Type, que, pour conserver dans l'Église la paix et l'union, il commandait à tous les évêques, prêtres, docteurs, de garder le silence sur la volonté de Jésus-Christ et de ne point disputer, ni pour, ni contre, pour savoir si en Jésus-Christ il n'y avait qu'une volonté ou s'il y en avait deux [2].

Aussitôt que le Type fut connu en Occident, Martin Ier fit assembler un concile, composé de cent cinq évêques, qui, après avoir examiné et discuté l'affaire du Monothélisme, condamnèrent cette erreur, l'Ectèse d'Héraclius et le Type de Constantinople [3].

Le jugement du concile assemblé par le pape Martin Ier, irrita Constant : cet empereur le regarda comme un attentat à son autorité ; il exila Martin en Chersonèse, et fit élire en sa place Eugène, qui ne consentit pas ouvertement à l'erreur des Monothélites ; mais ses apocrisiaires furent contraints de se réunir aux Monothélites, qui changèrent de langage et dirent qu'il y avait en Jésus-Christ une et deux natures.

Tandis que Constant luttait ainsi contre l'inflexible fermeté des papes et des évêques, les Sarrasins pénétraient de toutes parts

[1] Cedren. Théoph. Baron, an. 646.
[2] Anast. Baron, ad an. 648.
[3] Ibid.

[redacted]

dans l'empire ; et l'empereur, qui n'avait point de forces capables de résister, était obligé de demander et d'acheter la paix : il mourut, laissant l'Église divisée, et l'empire partagé en factions et attaqué par un nombre infini d'ennemis.

De l'extinction du Monothélisme.

Constantin, fils de Constant, réprima les ennemis de l'empire et travailla à rétablir la paix et l'union dans l'Église. Il n'y avait plus aucune communion entre l'Église de Constantinople et celle de Rome. Pour faire cesser ce schisme, Constantin fit convoquer le sixième concile général, qui est le troisième de Constantinople ; on en fit l'ouverture la treizième année de l'empire de Constantin, l'an 680.

Les Monothélites y défendirent vivement leur sentiment, et ils furent réfutés solidement. Macaire, évêque d'Antioche, défendit le Monothélisme avec toutes les ressources de l'esprit et de l'érudition, mais cependant pas toujours avec assez de bonne foi : il protesta qu'il se laisserait plutôt mettre en pièces que de reconnaître deux volontés ou deux opérations naturelles en Jésus-Christ. Il justifiait sa résistance par une foule de passages des Pères, qu'on examina, et que l'on trouva pour la plus grande partie tronqués et altérés : ainsi la fermeté, ou plutôt l'opiniâtreté inflexible, n'est pas toujours l'effet de la conviction et une preuve de bonne foi et de sincérité dans les hérétiques.

Le concile, après avoir éclairci toutes les difficultés des Monothélites, proposa une définition de foi, qui fut lue et approuvée de tout le monde.

Dans cette définition du sixième concile général, on reçoit les définitions des cinq premiers conciles généraux : on déclare qu'il y a dans Jésus-Christ deux volontés et deux opérations, et que ces deux volontés se trouvent en une seule personne, sans division, sans mélange et sans changement ; que ces deux volontés ne sont point contraires, mais que la volonté humaine suit la volonté divine, et qu'elle lui est entièrement soumise: on défend d'enseigner le contraire, sous peine de déposition pour les évêques et pour les clercs, et d'excommunication pour les laïques. La définition du concile fut unanime, et Macaire s'y opposa seul [1].

[1] On condamna, dans le concile, Sergius, Pyrrhus, Paul et le pape Honorius, comme Monothélites, ou comme fauteurs du Monothélisme :

L'empereur, aussitôt après le concile, donna un édit contre les Monothélites; il prononça peine de déposition, ou plutôt de déportation contre les clercs et contre les moines; celle de proscription et de privation d'emplois contre les personnes constituées en charges ou en dignités, et celle de bannissement de toutes les villes contre les particuliers.

Justinien, qui succéda à Constantin, confirma les lois de son père contre les Monothélites; ayant été chassé par Léonce, et rétabli par Trébellius, il voulut se venger des habitans de Chersonèse, qui l'avaient maltraité pendant son exil chez eux : il en fit passer la plus grande partie au fil de l'épée; mais quelques-uns des officiers, s'étant réfugiés dans le pays des Chazari, engagèrent ces peuples à les venger, s'unirent à eux, formèrent une armée, attaquèrent les troupes de Justinien, les défirent, et proclamèrent Philippicus empereur.

Philippicus marcha à Constantinople, où il ne trouva point de résistance: il envoya de là, contre Justinien, un de ses généraux, qui fit Justinien prisonnier, et qui envoya sa tête à Philippicus [1].

Philippicus n'eut pas plus tôt pris possession du trône, qu'épousant hautement la cause des Monothélites, il convoqua un concile d'évêques, tous Monothélites dans le cœur, et par conséquent très-disposés à révoquer le jugement du sixième concile général.

L'empereur fut déterminé à ce parti par un moine Monothélite, qui, s'il en faut croire Cédrénus, lui avait prédit autrefois qu'il parviendrait à l'empire, et qui lui promettait encore un règne long et heureux s'il voulait abolir l'autorité et le jugement du sixième

ce dernier point a été bien disputé par les défenseurs de l'infaillibilité du pape. Cette discussion n'est pas de mon sujet; on la trouvera traitée dans le P. Alexandre, dissert. 2 in sæculum 7; dans Combefis, Historia monothelitica; dans Bellarmin, De summo pontifice, l. 4, c. 11; dans Gretser, De summo pontifice, lib. 4, capit. 11; dans Onuphre, in Honor.; dans Schotus, in cod. 20 Biblioth. Photii; dans Baron; dans Binius, in notis in vitam et epist. Honorii, papæ, in sextum concilium œcumenicum; in vitam Agathonis, papæ; in vitam Leonis; dans Pétau, Dogm. th., t. 5, l. 1, c. 19, 21; dans Dupin, Bibl., t. 5; dans une dissertation sur le Monothélisme, par M. l'abbé Corgne. Les Protestans ont traité le même sujet. Chamier, t. 1. Forbesius, t. 2, l. 5. Spanheim, Introd. ad Hist. sacram, t. 2. Basnage, Hist. de l'Église.

[1] L'an 711.

[redacted]

concile, et établir le Monothélisme : le crédule empereur excita donc de nouveaux troubles dans l'Église et dans l'empire, pour abolir le sixième concile.

La prédiction du moine ne fut pas justifiée par l'évènement ; Philippicus laissa ravager les terres de l'empire, pendant qu'il s'occupait des disputes de la religion ; il devint odieux aux peuples ; on lui creva les yeux, et l'on donna l'empire à Anastase, qui n'en jouit pas long-temps ; il fut détrôné par Théodose, qui le fut lui-même par Léon, qu'Anastase avait fait général de toutes les troupes de l'empire.

Ce Léon est Léon Isaurien, qui voulut abolir les images, et fut chef des Iconoclastes : *voyez* cet article. La dispute du culte des images fit oublier le Monothélisme, qui eut cependant encore quelques partisans, qui se sont réunis ou confondus avec les Eutychiens.

MONTAN, était du village d'Ardaban, dans la Phrygie : peu de temps après sa conversion, il forma le projet de devenir le chef du christianisme.

Il remarqua que Jésus-Christ, dans l'Écriture, avait promis aux chrétiens de leur envoyer le Saint-Esprit ; il fonda sur cette promesse le système de son élévation, et prétendit être le prophète promis par Jésus-Christ [1].

Il est aisé, se disait Montan, de faire voir que Dieu n'a point voulu manifester tout d'un coup les desseins de sa providence sur le genre humain ; il ne dispense que par degrés et avec une sorte d'économie les vérités et les préceptes qui doivent l'élever à la perfection : il a donné d'abord des lois simples aux Israélites ; il les a fait observer par le moyen des peines et des récompenses temporelles ; il semble que Dieu traita alors le genre humain comme on traite un enfant que l'on fait obéir en le menaçant du fouet ou en lui promettant des dragées : il envoya ensuite des prophètes, qui élevèrent l'esprit des Israélites.

Lorsque les prophètes eurent, pour ainsi dire, fortifié l'enfance des Israélites, et les eurent comme élevés jusqu'à la jeunesse, Jésus-Christ découvrit aux hommes les principes de la religion, mais par degrés et toujours avec une espèce d'économie, dont la Providence semble s'être fait une loi dans la dispensation des vérités révélées ; Jésus-Christ disait souvent à ses disciples qu'il

[1] Eusèb., l. 5, c. 16.

avait encore des choses importantes à eur dire, mais qu'ils n'étaient pas encore en état de les entendre.

Après les avoir ainsi préparés, il leur promit de leur envoyer le Saint-Esprit, et il monta au ciel.

Les apôtres et leurs successeurs ont répandu la doctrine de Jésus-Christ, et l'ont même développée; ils ont, par ce moyen, conduit l'Église au degré de lumière qui devait éclairer les hommes assez pour que Jésus-Christ envoyât le paraclet, et pour que le Saint-Esprit apprît aux hommes les grandes vérités qui étaient réservées pour la maturité de l'Église.

J'annoncerai que cette époque est venue, se disait Montan, et je dirai que je suis le prophète choisi par le Saint-Esprit pour annoncer aux hommes ces vérités fortes qu'ils n'étaient pas en état d'entendre dans la jeunesse de l'Église; je feindrai des extases; j'annoncerai une morale plus austère que celle qu'on pratique; je dirai que je suis entre les mains de Dieu comme un instrument dont il tire des sons quand il le veut et comme il le veut; par ce moyen, ma qualité de prophète révoltera moins l'amour-propre des autres; je ne serai point tenu de justifier ma doctrine par le moyen du raisonnement et par la voie de la dispute; je ne serai pas même obligé de pratiquer la morale que j'enseignerai; tout obéira à mes oracles, et j'aurai dans l'Église une autorité suprême [1].

Tel est le plan de conduite que l'ambitieux Montan se forma et qu'il entreprit d'exécuter. Il parut agité par des mouvemens extraordinaires; plusieurs de ceux qui l'écoutaient le prirent pour un possédé ou pour un insensé; d'autres le crurent véritablement inspiré : les uns l'excitaient à prophétiser, tandis que d'autres lui défendaient de parler.

Les premiers prétendaient que l'enthousiasme de Montan n'était qu'une fureur qui lui ôtait la liberté de la raison, ce qui ne se trouvait dans aucun véritable prophète de l'ancien et du nouveau Testament; du moins ce sentiment était conforme à la croyance des Pères : les autres, au contraire, soutenaient que la prophétie venait d'une violence spirituelle qu'ils appelaient une folie ou une démence; c'était le sentiment de Tertullien [2].

Montan prétendait qu'il n'était inspiré que pour enseigner une

[1] Epiph., Hær. 98.
[2] Eusèb., l. 5, c. 17; Athan., or. 4. Tert., De Monogamia.

morale plus pure et plus parfaite que celle qu'on enseignait et que l'on pratiquait. On ne refusait point dans l'Église le pardon aux grands crimes et aux pécheurs publics, lorsqu'ils avaient fait pénitence ; Montan enseigna qu'il fallait leur refuser pour toujours la communion et que l'Église n'avait pas le pouvoir de les absoudre. On observait le carême et différens jeûnes dans l'Église ; Montan prescrivit trois carêmes, des jeûnes extraordinaires et deux semaines de xérophagie, pendant lesquelles il fallait non-seulement s'abstenir de viandes, mais encore de tout ce qui avait du jus. L'Église n'avait jamais condamné les secondes noces ; Montan les regarda comme des adultères : l'Église n'avait jamais regardé comme un crime de fuir la persécution ; Montan défendit de fuir ou de prendre des mesures pour se dérober aux recherches des persécuteurs [1].

Les hommes portent au fond de leur cœur un certain sentiment de respect pour l'austérité des mœurs ; ils ont je ne sais quel plaisir à obéir à un prophète ; le merveilleux de la prophétie plaît à l'imagination, et l'imagination, dans les ignorans, prend aisément des convulsions ou des contorsions pour des extases surnaturelles ; ainsi il n'est pas étonnant qu'on se soit partagé sur Montan et qu'il ait eu d'abord des sectateurs.

Deux femmes, connues sous le nom de Priscille et de Maximille, quittèrent leurs maris pour suivre Montan ; bientôt elles prophétisèrent comme lui, et l'on vit en peu de temps une multitude de prophètes montanistes de l'un et de l'autre sexe [2].

Après beaucoup de ménagemens et un long examen, les évêques d'Asie déclarèrent les nouvelles prophéties fausses, profanes et impies, les condamnèrent et privèrent de la communion ceux qui en étaient auteurs.

Les Montanistes, ainsi séparés de la communion de l'Église, firent une société nouvelle qui était principalement gouvernée par ceux qui se disaient prophètes : Montan en fut le chef et s'associa dans cette charge Priscille et Maximille.

Les Montanistes pervertirent entièrement l'Église de Thiatire : la religion catholique y fut éteinte pendant cent douze ans. Les Montanistes remplirent presque toute la Phrygie, se répandirent dans la Galatie, s'établirent à Constantinople, pénétrèrent

[1] Tert. de Pudicitia, De monogam., De jejunio.
[2] Eusèb., l. 5, c. 3.

jusque dans l'Afrique et séduisirent Tertullien, qui se sépara pourtant d'eux à la fin, mais, à ce qu'il paraît, sans condamner leurs erreurs.

Les Montanistes s'accordaient tous à reconnaître que le Saint-Esprit avait inspiré les apôtres ; mais ils distinguaient le Saint-Esprit du paraclet et disaient que le paraclet avait inspiré Montan et avait dit par sa bouche des choses beaucoup plus excellentes que celles que Jésus-Christ avait enseignées dans l'Évangile.

Cette distinction du paraclet et du Saint-Esprit conduisit un disciple de Montan, nommé Echines, à réfléchir sur les personnes de la Trinité et à rechercher leur différence, et Échines tomba dans le Sabellianisme.

Ces deux branches se divisèrent ensuite en différentes petites sociétés qui ne différaient que par quelque pratique ridicule que chacun des prophètes prétendait lui avoir été révélée ; ces sectes eurent le sort de toutes les sociétés fondées sur l'enthousiasme et séparées de l'unité de l'Église : on en découvrit l'imposture, elles furent odieuses, devinrent ridicules et s'éteignirent. Telles furent les sectes des Tascodurgites, des Ascadurpites, des Passalorinchites, des Artotyrites. Les Montanistes furent condamnés dans un concile d'Hiéraples avec Théodote le corroyeur [1].

Montan laissa un livre de prophéties ; Priscille et Maximille laissèrent aussi quelques sentences par écrit.

Miltiade et Apollone écrivirent contre les Montanistes ; il ne nous reste de leurs ouvrages que quelques fragmens [2].

Il était aisé de ruiner toute la doctrine de Montan.

1° On ne voyait rien dans Montan qui fût au-dessus des tours ordinaires des imposteurs ; les convulsions et les extases ne demandaient que de l'exercice et de l'adresse ; elles sont quelquefois l'effet du tempérament ; avec une imagination vive et un esprit faible, on peut se croire inspiré et le persuader aux autres : l'histoire fournit mille exemples de ces impostures.

2° Il est faux qu'il doive toujours y avoir des prophètes dans l'Église, ou qu'ils soient nécessaires pour le développement des vérités du christianisme, puisque Jésus-Christ a promis à son Église de l'assister toujours de son esprit.

[1] Ittigius, Dissert. de hæres. sæc. 2, sect. 2, c. 23.

[2] Euséb., Hist. ecclés., l. 5, c. 18.

3° Les prophètes annonçaient les oracles divins de cette sorte : Le Seigneur a dit ; dans Montan, au contraire, c'est Dieu qui parle immédiatement, en sorte qu'il semble que Montan soit Dieu lui-même.

4° Montan et ses premiers disciples menaient une vie absolument contraire à leur doctrine.

5° Ils prétendaient prouver la vérité de leurs prophéties par l'autorité des Martyrs, et les catholiques leur prouvaient que Thémison qu'ils regardaient comme martyr s'était tiré de prison en donnant de l'argent, qu'un autre, nommé Alexandre, n'a pas été condamné comme chrétien, mais pour ses vols, et qu'aucun d'eux n'a été persécuté par les Païens ou par les Juifs pour la religion [1].

6° Montan ôtait à l'Église le pouvoir de remettre tous les péchés, ce qui était contraire aux promesses de Jésus-Christ et à la croyance universelle de l'Église ; car, quand il serait vrai qu'on a quelquefois refusé l'absolution à ceux qui étaient tombés dans l'idolâtrie ou aux homicides, ce n'était pas qu'on doutât du pouvoir de l'Église ; c'était par un principe de sévérité dont l'Église permettait d'user et qui n'était pas même en usage partout [2].

7° Montan condamnait les secondes noces et les regardait comme des adultères ; ce qui était contraire à la doctrine expresse de saint Paul et à l'usage de l'Église.

8° C'est une absurdité de défendre indistinctement à tous les chrétiens de fuir la persécution ; plusieurs grands saints avaient fui pour ne pas tomber entre les mains des persécuteurs.

9° Montan n'avait aucune autorité pour prescrire des jeûnes extraordinaires ; il n'appartient qu'aux premiers pasteurs de faire de semblables lois : ce fut là le motif pour lequel on condamna Montan à cet égard, et non pas parce que l'Église ne croyait pas qu'elle ne pût imposer la loi du jeûne : il est certain que ce serait anéantir toute autorité législative parmi les chrétiens que de refuser à l'Église cette autorité.

D'ailleurs la pratique du jeûne et du carême remonte aux pre-

[1] Eusèb., Hist. ecclés., l. 5, c. 18.

[2] Sirmond., Hist. pœnit., c. 1 ; Albaspineus, l. 2 observ., c. 11, 15, 17 ; Morin, l. 9 De pœnit., c. 20, soutiennent qu'on n'a jamais refusé l'absolution aux grands crimes, même publics, lorsque les coupables se soumettaient à la pénitence dans les grandes églises.

miers temps de l'Église ; rien n'est donc plus injuste que le reproche que les Protestans font aux catholiques de renouveler la doctrine des Montanistes en faisant une loi de l'observation du carême.

La doctrine même de Montan prouve que le carême était établi du temps de cet hérésiarque : Montan n'aurait pas prescrit trois carêmes comme une plus grande perfection, s'il n'avait trouvé le carême établi ; comme il n'aurait point condamné les secondes noces s'il n'avait trouvé quelques auteurs ecclésiastiques qui, en combattant les Gnostiques, avaient paru désapprouver les secondes noces ; de même il n'aurait pas fait une loi de refuser l'absolution aux grands péchés, s'il n'avait trouvé dans l'histoire quelques faits par lesquels il paraissait qu'on avait refusé dans quelques circonstances de réconcilier ceux qui étaient tombés dans l'idolâtrie : l'esprit humain ne fait jamais de sauts dans la suite de ses erreurs, ni dans la découverte des vérités soit pratiques, soit spéculatives.

MOSCOVITES, Russes ou Roxolans, étaient sans arts, sans sciences et plongés dans le Paganisme le plus grossier, sous le règne de Rurik qui commença l'an 762. Les guerres et les liaisons de ces peuples avec les empereurs grecs y firent connaître la religion chrétienne et vers la fin du dixième siècle, Wolodimir, grand-duc des Moscovites, se fit baptiser et épousa la sœur des empereurs Basile et Constantin.

Les annales russes rapportent que Wolodimir, avant sa conversion, était adorateur zélé des idoles dont la principale se nommait *Perum :* après son baptême, il la fit jeter dans la rivière.

Le patriarche de Constantinople envoya en Russie un métropolite qui baptisa les douze fils de Wolodimir, et, dans un seul jour, vingt mille Russes.

Wolodimir fonda des églises et des écoles ; il parcourut ensuite ses États avec le métropolite pour engager les peuples à embrasser le christianisme : plusieurs provinces se convertirent et d'autres persistèrent opiniâtrément dans l'idolâtrie.

Depuis ce temps, la Moscovie a toujours conservé sans interruption la religion chrétienne grecque. Les grands-ducs ont plusieurs fois tenté de se réunir à l'Église romaine : ce projet se renouvela en 1717, lorsque le czar Pierre-le-Grand vint en France ; mais il fut sans effet. L'occasion de ce projet, le mémoire des docteurs de Sorbonne et la réponse des évêques de Moscovie se

trouvent dans le tome 3 de l'Analyse des ouvrages de M. Boursier, imprimés en 1753, et dans le tome 2 de la Description de l'empire de Russie, imprimée en 1757.

Le christianisme ayant fait de grands progrès depuis Wolodimir, le nombre des archevêques s'est augmenté jusqu'à sept.

Quoique les Moscovites aient reçu la religion des Grecs, ils ont fait quelques changemens dans le gouvernement ecclésiastique et même dans la doctrine.

Du gouvernement ecclésiastique des Moscovites.

Les Moscovites reçurent des Grecs la religion chrétienne : le patriarche de Constantinople établit un métropolitain à Novogorod, et dans les autres villes des évêques et des prêtres[1].

Le métropolitain de Moscovie fut déclaré patriarche de toute la Russie, en 1588, par le patriarche de Constantinople, et depuis ce temps il y a eu des patriarches en Russie qui ont été reconnus par les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, et qui ont joui des mêmes honneurs qu'eux; mais il fallait qu'ils eussent le suffrage de ces patriarches et qu'ils fussent confirmés par celui de Constantinople.

Un patriarche de Russie, nommé Nicon, représenta au czar Alexis Michaëlewitz qu'il était inutile d'élire dorénavant un métropolitain avec les suffrages des patriarches orientaux, et d'en faire venir la confirmation : le czar approuva le dessein de Nicon, qui écrivit au patriarche de Constantinople qu'il avait été élevé à sa dignité par le Saint-Esprit, et qu'il ne convenait pas qu'un patriarche dépendît de l'autre; il changea en même temps de titre, et au lieu que ses prédécesseurs s'étaient appelés très-sanctifiés, il prit le titre de très-saint.

Nicon augmenta le nombre des archevêques et des évêques, et fonda quatre grands couvens, pour lesquels il eut l'adresse d'amasser des biens immenses, et qui lui servirent à entretenir ses quatre métropolitains, douze archevêques, douze évêques, et quantité d'autres ecclésiastiques qu'il créa.

Nicon, après ces établissemens, changea les lois ecclésiastiques en les tournant à son avantage, sous prétexte que les anciennes traductions étaient remplies de fautes, ce qui occasiona des disputes et des schismes dans l'Église de Russie.

[1] Description de l'empire de Russie, par le baron de Stralemberg, t. 2, c, 9. Religion des Moscovites, c. 1.

Après avoir réformé les lois de l'Église, Nicon prétendit avoir séance avec le czar dans le sénat et donner sa voix pour l'administration de l'État, surtout dans les affaires de justice et lorsqu'il s'agissait de faire de nouvelles lois, sous prétexte que le patriarche Philaret avait joui de ces mêmes droits et avait eu une espèce d'inspection générale sur l'État.

Il représenta ensuite au czar qu'il ne lui convenait pas de déclarer la guerre à ses voisins ni de faire la paix avec eux sans consulter son patriarche, dont le devoir était d'avoir soin du salut du prince et de toute la nation, qui devait rendre compte à Dieu de toutes les âmes de l'État, et qui était même capable d'assister le czar par ses saints conseils; mais on découvrit dans la suite que le vrai motif de cette dernière représentation était qu'il avait tiré des sommes considérables du roi de Pologne pour tâcher de troubler l'État par son autorité, et d'un autre côté pour satisfaire son ambition et son orgueil.

Le czar et les sénateurs répondirent à Nicon que si le patriarche Philaret avait été consulté pour les affaires temporelles, on ne l'avait pas fait à cause de sa dignité ecclésiastique, mais parce qu'il était père et tuteur du czar; qu'il avait été auparavant lui-même sénateur, employé dans l'ambassade de Pologne et mieux versé que les autres sénateurs dans les affaires étrangères; que depuis Philaret on n'avait jamais consulté les patriarches sur les affaires temporelles; qu'aucun de ses prédécesseurs ne l'avait exigé, et qu'une pareille nouveauté ne pouvait tendre qu'à la ruine de l'État.

Nicon ne voulut rien relâcher de ses prétentions; il excommunia plusieurs sénateurs, noua mille intrigues, excita le peuple à la révolte. La disette, devenue générale dans la Russie, favorisa ses desseins; le peuple, mécontent depuis long-temps et accablé de misère, se souleva, et le feu de la rébellion ne fut éteint que par le sang des Moscovites.

Le peuple était rentré dans le devoir, mais le patriarche n'était pas réduit : il ne voulut renoncer à aucune de ses prétentions, et l'on n'osait employer contre lui la violence et la force; le peuple était déjà disposé à la révolte, et le factieux Nicon avait su mettre dans ses intérêts un grand nombre de sénateurs mécontens, et pouvait replonger l'État dans de nouveaux désordres.

Le czar Alexis résolut de terminer ce différent par un synode général; on fit venir de Grèce, aux dépens de l'État, trois patriarches, vingt-sept archevêques et cent dix autres prélats, aux-

[redacted]

quels on joignit cent cinquante ecclésiastiques de Russie (en 1667).

Le synode, ayant reçu et examiné les plaintes du czar, ordonna :

1° Que Nicon serait dégradé de sa dignité et renfermé dans un couvent, où il vivrait au pain et à l'eau pour le reste de ses jours;

2° Que le patriarche de Russie serait élu, non pas séparément par les archevêques, les évêques et le clergé, mais, conjointement avec eux, par le czar et le sénat, et qu'au cas qu'il manquât à son devoir, soit en se rendant coupable de quelque vice grossier ou autrement, il serait jugé et puni par le czar et le sénat, selon qu'il le mériterait;

3° Que le patriarche de Constantinople ne serait pas regardé comme le seul chef de l'Église grecque; qu'on ne lui tiendrait pas compte des revenus des décimes de Russie, et qu'il serait libre au czar de lui en accorder autant qu'il le jugerait à propos;

4° Que désormais il ne serait permis à personne de vendre, de donner, ni de léguer ses biens aux couvens ou à d'autres ecclésiastiques;

5° Que le patriarche ne créerait point de nouveaux évêques ni ne ferait aucune nouvelle fondation sans le consentement du czar et du sénat.

Les décrets du synode n'arrêtèrent point les projets ambitieux des patriarches, et le czar Pierre-le-Grand éteignit cette dignité; il substitua au patriarche, pour le gouvernement ecclésiastique, un synode toujours subsistant, fondé sur de bons règlemens, et muni d'instructions suffisantes pour tous les cas qui pourraient arriver.

Ce synode ou collége ecclésiastique est composé d'un président, dignité que le czar s'est réservée pour lui-même; d'un vice-président, qui est un archevêque; de six conseillers, évêques; de six archimandrites, en qualité d'assesseurs.

Lorsque quelque place de président ou de conseiller vaque, le synode et le sénat nomment deux personnes, et le czar choisit et confirme celui qui lui plaît. Il y a aussi dans ce synode quelques membres temporels, comme un procureur général, un premier secrétaire et quelques secrétaires en second.

Lorsqu'il s'agit d'affaires d'importance, il faut les porter devant le czar, dans le sénat, où, en pareil cas, le synode se rend en corps et siége au-dessous des sénateurs. Le synode a aussi sous sa direction son bureau de justice, sa chambre des finances et un bureau d'instruction sur les écoles et sur l'imprimerie.

Le clergé de Russie entretient dans chaque gouvernement un archevêque et quelques évêques.

Les archimandrites ne se mêlent que des couvens auxquels ils sont préposés.

Des sectes qui se sont élevées chez les Moscovites.

Il s'est détaché de l'Église de Russie une certaine secte qui s'appelle Sterawersi, ou les anciens fidèles, et qui donne aux autres Russes le nom de Roscolchiki, c'est-à-dire hérétiques : cette secte ne s'est séparée tout-à-fait que dans le seizième siècle, sous le patriarche Nicon, mais elle a existé long-temps auparavant.

La plupart de ces sectaires ne savent ni lire ni écrire, et ce sont presque tous des bourgeois et des paysans d'une grande simplicité : ils n'ont point d'églises publiques, et ils tiennent leurs assemblées dans des maisons particulières.

La différence entre eux et les autres Russes, quant à la croyance, consiste dans les articles suivans :

1° Ils prétendent que c'est une grande faute de dire trois fois *alleluia*, et ils ne le disent que deux fois.

2° Qu'il faut apporter sept pains à la messe au lieu de cinq.

3° Que la croix qu'on imprime sur le pain de la messe doit être octogone et non carrée, parce que la traverse qui a soutenu Notre-Seigneur à la croix a été de cette figure.

4° Qu'en faisant le signe de la croix, il ne faut pas joindre les trois premiers doigts, comme font les autres Russes, mais qu'il faut joindre le doigt annulaire et le doigt auriculaire au pouce, par les extrémités, sans courber le doigt *index* ni le doigt du milieu, les trois premiers représentant la Trinité et les deux derniers Jésus-Christ selon ses deux natures, comme Dieu et homme.

5° Que les livres imprimés depuis le patriarche Nicon ne doivent pas être reçus, mais qu'il faut suivre les anciens et regarder Nicon comme l'Antechrist.

Sur quoi il faut remarquer que les livres composés depuis le patriarche Nicon ne changent rien dans la doctrine, mais expliquent seulement quelques mots obscurs.

6° Comme les prêtres russes boivent de l'eau-de-vie, ils les croient incapables de baptiser, de confesser, de communier.

7° Ils ne regardent pas le gouvernement temporel comme un institut chrétien, et ils prétendent que tout doit être partagé comme entre frères.

[redacted]

8° Ils soutiennent qu'il est permis de s'ôter la vie pour l'amour de Jésus-Christ, et qu'on parvient par-là à un degré plus éminent de béatitude.

Ils croient tous ces articles très-nécessaires pour le salut, et lorsqu'ils sont recherchés pour leur croyance ou qu'on veut les forcer à suivre la religion russe, il arrive souvent qu'ils s'assemblent par familles de quatre ou cinq cents dans leurs maisons ou dans des granges, où ils se brûlent vivans, comme cela arriva dans le temps que M. le baron de Stralemberg était en Sibérie, où plusieurs centaines de *Sterawersi* se brûlèrent volontairement.

Les Sterawersi regardent les autres Russes, et généralement tous ceux qui ne sont pas de leur sentiment, comme des impurs et comme des païens : ils fuient leur conversation et ne mangent ni ne boivent avec eux dans les mêmes vases. Lorsque quelque étranger est entré dans leur maison, ils lavent l'endroit où il s'est assis; les plus zélés balayent même l'appartement lorsqu'il est sorti. Ils prétendent autoriser toutes leurs pratiques par des livres de saint Cyrille, qui sont manifestement supposés, mais dont on ne peut détacher ces sectaires superstitieux, d'autant plus opiniâtres qu'ils se piquent d'une plus grande régularité et qu'ils sont plus ignorans encore que les autres Russes.

Pierre-le-Grand crut qu'en les éclairant on les convertirait plus sûrement que par les rigueurs, qui avaient déjà coûté à l'État plusieurs milliers de sujets; il ordonna qu'on les tolérât, pourvu qu'ils n'entreprissent point de communiquer leurs sentimens, et il enjoignit aux évêques et aux prêtres de tâcher de les ramener à la vraie doctrine par des sermons édifians et par une vie exemplaire.

Des religions tolérées en Moscovie.

Pierre-le-Grand établit une pleine liberté de conscience dans ses États; ainsi toutes les religions chrétiennes, le Mahométisme et même le Paganisme, sont tolérés.

La religion luthérienne est, après la grecque, la plus étendue; car, sans parler des provinces conquises, comme la Livonie, l'Esthonie et une partie de la Finlande ou la Carélie, il y a deux églises luthériennes à Pétersbourg, deux à Moscou et une à Bellogorod, sans compter les assemblées particulières, dont il y en a une chez chaque général étranger, qui ont tous des ministres attachés à leurs hôtels.

Les Suédois prisonniers avaient leur église publique dans la ville de Tobolsk, et un exercice libre de leur religion, tant pour eux que pour l'éducation de leurs enfans. La direction des églises et écoles luthériennes de Russie est confiée à un surintendant général demeurant à Moscou, et à deux autres surintendans établis, l'un en Livonie, et l'autre dans l'Esthonie.

Les calvinistes et les catholiques romains ont aussi des églises publiques à Pétersbourg et à Moscou, mais il est défendu à ces derniers d'attirer indifféremment dans le pays toutes sortes de religieux.

Les Arméniens ont une église publique et un évêque à Astracan.

Les Mahométans font un trentième de la Russie; ils ont partout, dans les villes et villages où ils demeurent, leurs assemblées et leurs écoles publiques; ils vont en toute liberté aux lieux consacrés à leur dévotion, comme ils feraient à la Mecque, à Médine, etc. On leur permet la polygamie et tout autre usage de leur religion.

Les Païens sont trois fois plus nombreux en Russie que les Mahométans, mais ils diffèrent considérablement entre eux quant au culte et aux cérémonies de religion.

Ces Païens, malgré leur ignorance, sont naturellement bons. On ne voit chez eux aucun libertinage, ni vol, ni parjure, ni ivrognerie, ni aucun vice grossier : il est très-rare de trouver parmi eux aucun homme qu'on puisse en accuser. On voit parmi eux des actions de probité, de désintéressement et d'humanité que nous admirerions dans les philosophes anciens : on se trompe donc lorsqu'on prétend que les hommes sortent des mains de la nature cruels et avares [1].

MULTIPLIANS, nom que l'on a donné à certains hérétiques sortis des nouveaux Adamites : on les a ainsi appelés, parce qu'ils prétendent que la multiplication des hommes est nécessaire et ordonnée; ils se sont confondus avec les Anabaptistes.

MUNTZER ou Munster (Thomas), prêtre, né à Zuikur, ville de la Misnie, province de l'Allemagne, en Saxe. *Voyez* l'article Anabaptistes, dont il fut le chef.

MUSCULUS (André), était Luthérien et professeur en théologie

[1] Description de l'empire russien, t. 2, c. 9. *Voyez* aussi la religion ancienne et moderne des Moscovites, petit in-12, avec des figures de Picard ; la Relation des trois ambassades, et le Voyage d'Oléarius.

à Francfort sur l'Oder ; il prétendit que Jésus-Christ n'avait été médiateur qu'en qualité d'homme, et que la nature divine était morte, comme la nature humaine, lors du crucifiement de Jésus-Christ. Il enseignait que Jésus-Christ n'était point effectivement monté au ciel, mais qu'il avait laissé son corps dans la nue qui l'environnait : on ne voit pas qu'il ait formé de secte.

Il avait imaginé ces erreurs pour combattre Staular, qui prétendait que Jésus-Christ n'avait été médiateur qu'en qualité d'homme, et non pas en qualité d'homme-Dieu. Musculus, pour le contredire, prétendit que la divinité avait souffert et qu'elle était morte [1].

N

NAZARÉENS. Ce nom, qui a d'abord été celui des chrétiens, est devenu ensuite celui d'une secte particulière de Juifs, qui voulaient qu'on observât la loi de Moïse, et cependant qui honoraient Jésus-Christ comme homme juste et saint, né d'une vierge selon quelques-uns d'eux, et selon d'autres de Joseph.

Moïse avait donné une loi aux Juifs, et prouvé sa mission par des miracles; Jésus avait annoncé une loi nouvelle, et prouvait aussi sa mission par des miracles : les Nazaréens conclurent qu'il fallait obéir à Moïse et à Jésus-Christ, observer la loi et croire en Jésus-Christ.

Ils eurent le sort ordinaire des conciliateurs ; ils furent excommuniés par les Juifs et par les chrétiens, qui voulaient exclusivement être dans la vraie religion.

Les Nazaréens, au contraire, persuadés que la vérité ne pouvait se contredire, assuraient que les Juifs et les chrétiens altéraient également la doctrine de Moïse et celle de Jésus-Christ.

A l'égard de la doctrine de Moïse, disaient-ils, il est clair qu'elle a été corrompue, et que les écrits qu'on nous donne comme venant de Moïse n'ont pu être composés par lui. Croira-t-on en effet qu'Adam, sortant des mains de Dieu, se soit laissé séduire par une fausseté aussi grossière que celle que raconte la Genèse? Croira-t-on un livre qui fait de Noé un ivrogne, d'Abraham et de Jacob des concubinaires et des impudiques?

[1] Hospin., Hist. sacram., part. 28, p. 492, en 1511 ; Pratéol., tit. Musculus.

Indépendamment de ces faussetés, disaient les Nazaréens, les livres attribués à Moïse ont des caractères évidens de supposition, et qui ne permettent pas de douter qu'ils n'aient été écrits après Moïse. On lit dans ces livres que Moïse mourut, qu'on l'ensevelit proche Phogor, et que personne n'a trouvé son tombeau jusqu'à ce jour ; n'est-il pas évident, disaient les Nazaréens, que Moïse n'a pu écrire ces choses ?

Cinq cents ans après Moïse, on mit la loi dans le temple ; elle y est restée cinq cents ans, et elle a péri par les flammes lorsque Nabuchodonosor a détruit le temple ; cependant on l'a écrite de nouveau : nous n'avons donc pas effectivement les écrits de Moïse ; il faut donc sur sa doctrine s'en tenir à ce qui est certain par les faits, c'est qu'il a fait des miracles et qu'il a donné une loi ; que par conséquent cette loi n'est pas mauvaise, comme les chrétiens le prétendent [1].

Nous ne connaissons pas mieux la doctrine de Jésus-Christ, disaient les Nazaréens ; car nous la connaissons par les apôtres, et Jésus-Christ leur a reproché souvent qu'ils ne l'entendaient pas.

Dans l'impossibilité de trouver la vérité dans les explications des chrétiens et dans celles des Juifs, quel parti prendre ?

Celui de n'admettre que ce qui est incontestable et avoué par les deux partis, savoir : que Moïse était envoyé de Dieu, et que la loi qu'il a donnée est bonne ; que Jésus-Christ est Fils de Dieu,

[1] Pour faire sentir la faiblesse des difficultés qu'on oppose à l'authenticité du Pentateuque, nous remarquerons que le Pentateuque renferme trois sortes de choses par rapport au temps : des faits arrivés avant Moïse, des faits arrivés pendant sa vie, et enfin des faits arrivés après sa mort.

A l'égard des deux premières espèces de faits, il est bien prouvé qu'ils ont été écrits par Moïse ; et à l'égard de ceux qui ont eu lieu après sa mort, n'est-il pas possible qu'il les ait écrits par un esprit de prophétie ? Moïse n'a-t-il pas prédit beaucoup de choses aux Juifs ?

Quand il serait vrai qu'on eût ajouté au Pentateuque l'histoire de la mort de Moïse, n'est-il pas également injuste et déraisonnable d'en conclure que le Pentateuque a été corrompu ? Jugera-t-on que l'Iliade n'est pas l'ouvrage d'Homère parce qu'il se sera glissé dans ce poème quelques vers d'une main étrangère ?

Tous les commentateurs de l'Écriture ont résolu ces difficultés.

qu'il faut le croire, se faire baptiser et observer sa morale, être juste, bienfaisant, sobre, chaste, équitable [1].

Les Nazaréens furent rejetés et condamnés par tous les chrétiens; ce qui prouve que, dans ce temps-là, non-seulement l'Église croyait la divinité de Jésus-Christ, mais encore qu'elle regardait ce dogme comme un article fondamental de la religion, et M. le Clerc en convient [2].

C'est par ces actes de séparation qu'il faut juger si l'Église a regardé un dogme comme fondamental, et non pas par quelques expressions échappées aux Pères, et dont ils ne pouvaient prévoir l'abus.

C'est donc sans aucun fondement et contre toute vraisemblance que Toland se sert de l'exemple des Nazaréens pour prouver que la doctrine chrétienne n'était pas à sa source ce qu'elle est à présent, prétendant que les Juifs qui avaient ouï l'Évangile de la propre bouche du Seigneur n'avaient reconnu en lui qu'un simple homme, ou tout au plus un homme divin, le plus grand de tous les prophètes [3].

M. Mosheim a écrit contre le Nazaréen de Toland, et, pour le réfuter plus sûrement, il sape le fondement de sa difficulté; il soutient que les Nazaréens sont une secte du quatrième siècle.

Les Juifs, selon Mosheim, voyant la prospérité des chrétiens depuis la conversion des empereurs, commencèrent à croire que Jésus-Christ était le Messie : il avait délivré de l'oppression des Païens ceux qui avaient embrassé l'Évangile; il renversait de toutes parts les idoles, et ces succès, joints à l'abaissement dans lequel se trouvait la nation juive, persuadèrent à quelques Juifs que Jésus était effectivement le Christ; mais ces sectaires ne reçurent le christianisme qu'à demi; ils gardèrent leurs cérémonies et ne reconnurent ni la préexistence, ni la divinité du Seigneur : voilà, selon M. Mosheim, l'origine des Nazaréens.

La principale raison qui a déterminé M. Mosheim à s'éloigner du sentiment de saint Épiphane et de saint Jérôme sur l'ancien-

[1] Ex Homil. Clem 2 et 3. Épiph. Aug. Hier. in Isaiam, c. 1. Théodoret, Hæret. Fab., l. 2, c. 1, art. 2.

[2] Hist. eccles.

[3] Toland, dans le livre intitulé le Nazaréen, ou le Christianisme judaïque, païen et mahométan, etc., dans lequel on explique le plan original du christianisme par l'histoire des Nazaréens.

neté des Nazaréens, c'est qu'on ne les trouve ni dans saint Irénée, ni dans Tertullien, ni dans Origène, ni dans Eusèbe[1].

M. de Beausobre a répondu, 1° qu'il nous manque une grande quantité des ouvrages de ces Pères, ce qui suffit pour qu'on ne puisse pas assurer qu'ils n'ont point parlé des Nazaréens. Hégésippe, dont M. Mosheim oppose le silence, ne parle ni des Ébionites, ni des Cérinthiens : en conclura-t-on qu'ils n'existaient point de son temps ?

2° Pour savoir si les Pères qui ont précédé saint Épiphane et saint Jérôme n'ont point parlé des Nazaréens, il ne faut pas seulement examiner s'ils les ont nommés ou non, mais s'ils ont rapporté leur doctrine, s'ils ont parlé d'une secte qui professait le dogme des Nazaréens; et c'est ce qu'on ne peut révoquer en doute.

Saint Justin insinue qu'il y avait même de son temps deux sortes de chrétiens-juifs, entre lesquels il met une grande différence[2].

« Origène dit : quand vous considérerez bien quelle est la foi » des Juifs touchant le Sauveur; que les uns le croient fils de » Joseph et de Marie, et que les autres, qui le croient à la vérité » fils de Marie et du Saint-Esprit, n'ont point de sentimens or- » thodoxes sur sa divinité; quand, dis-je, vous ferez réflexion » là-dessus, vous comprendrez comment un aveugle dit à Jésus : » Fils de David, ayez pitié de moi[3]. »

Il ne paraît donc pas que M. Mosheim ait été autorisé à s'écarter du sentiment de saint Épiphane et de saint Jérôme sur l'ancienneté des Nazaréens, et cela n'était pas nécessaire pour réfuter Toland, comme nous l'avons fait voir : les théologiens anglais ont écrit contre Toland et l'ont très-bien réfuté[4].

Tout le monde sait que les Nazaréens avaient leur Évangile écrit en hébreu vulgaire, qui est appelé tantôt l'Évangile des douze apôtres, tantôt l'Évangile des Hébreux, tantôt l'Évangile selon saint Matthieu. On a beaucoup disputé, dans ces derniers

[1] Mosheim, Indiciæ antiquæ christianorum disciplinæ, sect. 1, c. 6.

[2] Justin. Dial.

[3] Beausobre, Dissert. sur les Nazaréens, à la suite du Supplém. à la guerre des Hussites.

[4] Thomas Maugel, Remarques sur le Nazaréen. Paterson, Anti-Nazarenus.

temps, pour savoir si cet Évangile était l'original de saint Matthieu et si le nôtre n'en était qu'une copie [1].

NESTORIANISME, hérésie de Nestorius qui niait l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine et supposait deux personnes en Jésus-Christ.

La religion chrétienne a pour base la divinité de Jésus-Christ ou l'union du Verbe avec la nature humaine.

Cette union est un mystère, et la curiosité humaine s'est précipitée dans mille erreurs lorsqu'elle en a voulu sonder la profondeur.

Ainsi on vit Paul de Samosate soutenir que le Verbe uni à la nature humaine n'était point une personne ; les Manichéens imaginer que le Verbe n'avait point pris un corps humain ; Apelle croire que Jésus-Christ avait apporté son corps du ciel ; les Ariens prétendre que le Verbe, uni à la nature humaine, n'était point consubstantiel à son Père.

Enfin, Apollinaire avait pensé que le Verbe était consubstantiel à son Père; mais il avait enseigné qu'il n'avait pris qu'un corps humain seulement, en sorte que la personne de Jésus-Christ n'était que le Verbe uni à un corps humain.

L'Église avait triomphé de toutes ces erreurs; elle enseignait que le Verbe était une personne divine, consubstantielle au Père, qui s'était non-seulement unie à un corps humain, mais encore à une âme humaine.

La nature divine et la nature humaine étaient donc tellement réunies en Jésus-Christ, qu'il prenait tous les attributs de la divinité et qu'il s'attribuait toutes les propriétés de l'humanité; ainsi le Verbe était uni à l'humanité dans Jésus-Christ, de manière que l'homme et le Verbe ne faisaient qu'une personne : ce dogme était généralement reçu dans l'Église.

Mais, en combattant Apollinaire, quelques auteurs avaient avancé des principes contraires à cette union.

Apollinaire, comme nous l'avons déjà remarqué, prétendait que le Verbe ne s'était uni qu'à un corps humain et que Jésus-Christ n'avait point d'âme humaine, parce que le Verbe lui en tenait lieu et en faisait toutes les fonctions dans la personne de Jésus-Christ.

[1] Dup., Dissert prélim., l. 11, c. 11, art. 3, p. 23. Simon, Hist. crit. du nouveau Testament, c. 7, p. 71. Beausobre, loc. cit. Le Clerc, Hist. ecclés., art. 72, 103. Ittigius, De hæres.

Théodore de Mopsueste, pour combattre Apollinaire, avait cherché dans l'Écriture tout ce qui pouvait établir que Jésus-Christ avait une âme humaine distinguée du Verbe.

En réunissant toutes les actions et toutes les affections que l'Écriture attribuait à Jésus-Christ, il avait cru en trouver qui supposaient qu'il y avait dans Jésus-Christ une âme humaine, et que l'âme humaine était seule le principe de ces actions et de ces affections : telles sont, entre autres, la naissance et les souffrances de Jésus-Christ.

De là, Théodore de Mopsueste avait conclu que Jésus-Christ avait, non-seulement une âme humaine, mais encore que cette âme était distinguée et séparée du Verbe, qui l'instruisait et la dirigeait; en sorte que le Verbe habitait dans l'homme comme dans un temple et n'était pas uni autrement à l'âme humaine.

Cependant Théodore de Mopsueste reconnaissait que cette union était indissoluble, et que le Verbe uni à l'âme humaine ne faisait qu'un tout; en sorte que l'on ne devait pas dire qu'il y eût deux fils de Dieu ou deux Jésus-Christs.

Le zèle dont on était animé contre l'hérésie d'Apollinaire, la réputation de Théodore de Mopsueste, illustre dans l'Orient par trente ans d'épiscopat consacrés à combattre les hérétiques, ne permirent pas alors d'examiner scrupuleusement les principes de cet évêque, ou d'en prévenir les conséquences, et ses disciples reçurent ce qu'il avait écrit contre Apollinaire comme une doctrine pure et exempte d'erreur.

Théodore de Mopsueste avait donc jeté dans l'Église des principes diamétralement opposés au dogme de l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine; et ces principes, pour former une nouvelle hérésie, n'attendaient, pour ainsi dire, qu'un disciple de Théodore de Mopsueste qui les développât et qui en tirât des conséquences opposées aux conséquences que l'Église tirait de l'union hypostatique ; car ce sont ordinairement ces conséquences qui rapprochent en quelque sorte les principes et qui les mettent assez près les uns des autres pour en rendre la contradiction palpable.

Nestorius fut ce disciple, et voici comment Nestorius fut conduit à ces conséquences qui détruisaient le dogme de l'union hypostatique.

L'Église enseignait que la nature divine était tellement unie à la nature humaine que l'homme et le Verbe ne faisaient qu'une per-

sonne : en conséquence de cette union, on pouvait non-seulement dire que Jésus-Christ était homme et Dieu, mais encore qu'il était un Dieu-homme et un homme-Dieu ; ces expressions étaient les plus propres à exprimer l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine, et c'était un langage généralement établi dans l Église.

Par une suite de cet usage, on disait que la sainte Vierge était mère de Dieu : cette manière de parler n'avait rien que de conforme à la foi de l'Église sur l'incarnation ; elle est même une conséquence naturelle et nécessaire de l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe.

Mais cette manière de s'exprimer est choquante lorsqu'on la considère indépendamment du dogme de l'union hypostatique et que l'on n'est pas bien convaincu de la vérité de ce dogme. *Un Dieu qui souffre et qui meurt*, voilà une doctrine qui paraît absurde toutes les fois que l'on considère ce dogme indépendamment de l'union hypostatique : on craint de retomber dans les absurdités que les chrétiens reprochent aux idolâtres et aux païens.

C'est sous cette face que ces manières de parler devaient s'offrir à un disciple de Théodore de Mopsueste, et ce fut en effet sous cette face que Nestorius les envisagea ; il crut que ces expressions contenaient des erreurs dangereuses.

Lorsqu'il fut élevé sur le siége de Constantinople, il combattit ce langage et l'union hypostatique qui en était le fondement ; sa doctrine n'est que le développement des principes de Théodore de Mopsueste dont il fit un corps de doctrine qu'il faut bien entendre pour le réfuter solidement.

Principes du Nestorianisme.

On ne peut, disait Nestorius, admettre entre la nature humaine et la nature divine d'union qui rende la divinité sujette aux passions et aux faiblesses de l'humanité, et c'est ce qu'il faudrait reconnaître si le Verbe était uni à la nature humaine de manière qu'il n'y eût en Jésus-Christ qu'une personne : il faudrait reconnaître en Jésus-Christ un Dieu né, un Dieu qui devient grand, qui s'instruit.

J'avoue, disait Nestorius, qu'il ne faut pas séparer le Verbe du Christ, le fils de l'homme de la personne divine : nous n'avons pas deux Christs, deux Fils, un premier, un second ; cependant

les deux natures qui forment ce Fils sont très-distinguées et ne peuvent jamais se confondre.

L'Écriture distingue expressément ce qui convient au Fils et ce qui convient au Verbe ; lorsque saint Paul parle de Jésus-Christ, il dit : *Dieu a envoyé son Fils, fait d'une femme ;* lorsque le même apôtre dit que *nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils*, il ne dit pas *par la mort du Verbe*.

C'est donc parler d'une manière peu conforme à l'Écriture que de dire que Marie est mère de Dieu. D'ailleurs ce langage est un obstacle à la conversion des Païens ; comment combattre les dieux du Paganisme, en admettant un Dieu qui meurt, qui est né, qui a souffert ? Pourrait-on, en tenant ce langage, réfuter les Ariens qui soutiennent que le Verbe est une créature ?

L'union ou l'association de la nature divine avec la nature humaine n'a point changé la nature divine : la nature divine s'est unie à la nature humaine comme un homme qui veut en relever un autre s'unit à lui ; elle est restée ce qu'elle était ; elle n'a aucun attribut différent de ceux qu'elle avait avant son union ; elle n'est donc plus susceptible d'aucune nouvelle dénomination, même après son union avec la nature humaine, et c'est une absurdité d'attribuer au Verbe ce qui convient à la nature humaine.

L'homme auquel le Verbe s'est uni est donc un temple dans lequel il habite ; il le dirige, il le conduit, il l'anime et ne fait qu'un avec lui : voilà la seule union possible entre la nature divine et la nature humaine.

Nestorius niait donc l'union hypostatique, et supposait en effet deux personnes en Jésus-Christ ; ainsi le Nestorianisme n'est pas une logomachie ou une dispute de mots, comme l'ont pensé quelques savans, vraisemblablement parce qu'ils étaient prévenus contre saint Cyrille ou parce qu'ils ont jugé de la doctrine de Nestorius par quelques aveux équivoques qu'il faisait, et parce qu'ils n'ont pas assez examiné les principes de cet évêque [1].

[1] Ludolf, Hist. Æthiop. Grotius. Basnage, Annal., t. 3. La Croze, Hist. du christ. des Indes. Entretiens sur divers sujets, etc., part. 2. Salig. Eutychianism. ante Eutychem. Dupin, Bibliot. des auteurs du quatrième siècle.

Il faut remarquer que M. Dupin se rétracta sur cet article, sur lequel il s'était en effet trompé. M. Bayle n'avait pas assez étudié cette matière pour juger si M. Dupin s'était d'abord comporté en historien fidèle.

Il me paraît clair, par les sermons de Nestorius et par ses réponses aux anathèmes de saint Cyrille, qu'il n'admettait qu'une union morale entre le Verbe et la nature humaine.

Mais, dit-on, Nestorius ne reconnaissait-il pas qu'il n'y avait qu'un Christ, qu'un Fils? Le nom de Christ marque une personne ; s'il avait admis deux personnes dans Jésus-Christ, il aurait donc admis deux personnes dans une seule, ce qui est impossible.

Je réponds que les mots de *Christ* et de *Sauveur* n'étaient, selon Nestorius, que des noms qui marquaient une seule et même œuvre, savoir, le salut et la rédemption du genre humain; œuvre à laquelle deux personnes avaient concouru, selon Nestorius, l'une comme agent principal, qui était la personne du Fils de Dieu, du Verbe éternel, et l'autre comme agent subordonné et comme instrument, savoir, la personne humaine, Jésus fils de Marie. Il disait que ces deux personnes avaient été unies par une seule et même action, de sorte que toutes deux ensemble ne faisaient qu'un Jésus-Christ; il ne mettait entre les deux personnes, la divine et l'humaine, que la même union ou la même association que nous voyons entre un homme qui fait une œuvre et l'instrument dont il se sert pour la faire; en sorte que l'homme et son instrument joints ensemble peuvent être appelés d'un nom commun.

Par exemple, on peut appeler l'homme qui tue et l'épée avec laquelle il tue du nom de *tuant*, parce qu'il y a une subordination entre l'homme et son épée, une union, une association, telle qu'elle doit être entre un agent principal et son instrument; et, par la force de son association, on peut donner le nom de tuant tant à l'homme qu'à l'épée et à tous les deux pris ensemble, puisque l'un et l'autre concourent à une même œuvre.

Mais quand vous considérez l'homme et l'épée hors de cette association et du concours à une même œuvre, chacun a ses attributs à part; de sorte que nous ne pouvons pas dire ni que l'homme soit d'acier, qu'il soit pointu, qui sont les attributs de l'épée; ni que l'épée soit vivante et raisonnable, qui sont les attributs de l'homme ; parce que, quelque association qu'il y ait entre l'homme et l'épée, l'homme et l'épée ne sont pourtant pas une seule personne.

Il en était de même de Jésus-Christ, selon Nestorius : on disait également du Verbe et de l'homme auquel il était uni tout ce qui avait rapport à l'œuvre à laquelle ils concouraient, c'est-à-dire le

salut des hommes ; mais lorsqu'on les considérait hors de cet objet et à part de leur concours au salut du genre humain, ils n'avaient plus rien qui les unît ; on ne pouvait pas dire du Verbe ce qui appartenait à l'homme, ni de l'homme ce qui appartenait au Verbe, et c'est pour cela que, selon Nestorius, on ne pouvait pas dire que Marie était mère de Dieu, ce qui suppose évidemment que Nestorius considérait alors le Verbe et l'homme comme deux personnes ; car s'il n'eût supposé dans Jésus-Christ qu'une seule personne, il est évident qu'il aurait attribué à cette personne tout ce qui convient à chacune des deux natures : c'est ainsi que nous, qui considérons l'homme comme une personne composée d'un corps et d'une âme, disons que l'homme marche, qu'il a un corps, qu'il a un esprit, etc.

Nestorius niait donc en effet l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine et supposait deux personnes en Jésus-Christ.

Réfutation du Nestorianisme.

Il est certain que le Verbe s'est uni à la nature humaine.

1° L'union du Verbe avec la nature humaine n'est pas un simple concours de la divinité et de l'humanité pour le salut du genre humain, tel que le concours de deux causes absolument séparées et dont l'effet tend à produire le même effet ; car l'Écriture nous dit que le Verbe a été fait chair et que le fils de Marie est Dieu, ce qui serait absurde si l'union du Verbe et de l'humanité n'était qu'un simple concours des deux natures, comme il est absurde de dire qu'un homme qui se sert d'un levier pour soulever un poids est devenu un levier.

2° Cette union n'est pas une simple union de consentement, de pensées, de désirs et d'inclinations ; car, comme on ne peut pas dire que je produise les actions d'un homme parce qu'elles sont conformes à mes inclinations, de même on ne pourrait pas dire que Dieu a produit les actions de Jésus-Christ, qu'il a répandu son sang, si dans Jésus-Christ Dieu n'était uni à l'humanité que par la conformité des actions de l'homme avec la nature de Dieu.

3° L'union du Verbe avec la nature humaine n'est pas une simple habitation de la divinité dans l'humanité, ni une simple influence pour la gouverner. Un pilote est uni de cette manière avec son navire, et c'est ainsi que Dieu habite dans ses saints ; cependant

on ne dira pas que le pilote soit fait le navire, ni que Dieu soit fait un saint.

Saint Jean n'aurait donc pas pu dire que le Verbe a été fait chair, si l'union du Verbe avec la nature humaine n'était qu'une simple habitation de la divinité dans l'humanité ou une simple influence du Verbe pour la gouverner.

4° L'union du Verbe avec l'humanité n'est pas une union d'information, telle qu'est l'union de l'âme et du corps ; car la divinité n'est pas la forme de l'humanité, et l'humanité n'est pas devenue la matière de la divinité.

5° Par l'union du Verbe avec l'humanité le Verbe a été fait chair, ce qui ne peut s'entendre qu'en quelqu'un de ces sens : ou que le Verbe a été réellement converti en chair, ce qui est absurde ; ou dans un sens de ressemblance, savoir, que le Verbe ait pris quelque conformité à certains égards avec la chair, ce qui est absurde, car en quoi le Verbe est-il devenu semblable à la chair? ou enfin dans ce troisième sens qui est que le Verbe a uni à soi personnellement la chair, ce qui est confirmé par le passage même qui porte que le Verbe, après s'être fait chair, a habité parmi les hommes et qu'ils ont contemplé sa gloire.

6° Cette union est telle que les propriétés, les droits, les actions, les souffrances et telles choses semblables qui ne peuvent appartenir qu'à une seule nature, sont attribuées à la personne dénommée par l'autre nature, ce qui ne peut se dire en aucune manière, à moins que les deux natures n'appartiennent également à une seule et même personne : tels sont ces passages où il est dit : *Un Dieu a racheté son Église par son sang ; Dieu n'a point épargné son propre Fils, mais il l'a mis à mort* [1].

S'il y a dans Jésus-Christ deux personnes qui soient également associées ensemble par une même onction et sous-ordonnées l'une à l'autre pour la rédemption du genre humain, on ne peut dire que l'une soit l'autre, comme saint Jean dit que la parole a été faite chair : on ne saurait attribuer à l'une ce qui n'appartient qu'à l'autre, lorsqu'on les considère hors de l'homme et indépendamment de la fin à laquelle elles concourent.

Ainsi, dans le sentiment de Nestorius, on ne pourrait dire que le Fils de Dieu est mort, ni qu'il est né ou qu'il a été fait de femme, ni qu'il ait été touché de la main et vu des yeux. Ainsi,

[1] Act. 2. Ep. ad Rom. 6.

[redacted]

par exemple, lorsque Pierre avec son épée tue Paul, on peut bien dire que l'épée a tué Paul, comme on dit que Pierre a tué Paul ; mais on ne peut pas dire que, hors de l'égard de cet effet commun, l'homme a été fait épée, l'homme a été forgé de la main d'un artisan, parce que ces sortes d'expressions n'ont lieu que dans l'union de plusieurs natures en unité de personne, c'est-à-dire lorsqu'une nature s'est tellement unie à l'autre qu'elles ne forment qu'une nature individuelle ou un suppôt doué d'intelligence, divisé de tout autre et incommunicable.

Mais Jésus-Christ réunissant deux natures, comment est-il possible qu'il n'y ait en lui qu'une personne?

Pour résoudre cette difficulté, il faut se rappeler ce que c'est qu'une personne.

Une personne est une nature individuelle ou un suppôt doué d'intelligence, complet, divisé de tout autre et incommunicable à tout autre.

Ainsi chaque homme en particulier est une personne qui a ses actions, ses droits, ses qualités, ses souffrances, ses mouvemens et ses sentimens, qui lui appartiennent d'une manière si particulière qu'ils ne peuvent pas être à un autre.

De même un ange est une personne, parce que c'est une nature intelligente, complète, et qui se termine en soi-même, divisée de toute autre et incapable de se communiquer.

Il n'en serait pas ainsi du corps et de l'âme de l'homme si avant leur union ils existaient séparés; car étant faits pour être unis ensemble, afin que de leur union il résulte ce que nous appelons l'homme, le corps humain sans l'âme ne peut remplir toutes les fonctions auxquelles il est destiné, ni l'âme, avant son union avec le corps, faire toutes les opérations pour lesquelles elle a été créée : ainsi l'âme humaine séparée du corps ne serait point une personne ; il faut qu'elle soit unie à un corps, et c'est l'union de l'âme et du corps qui produit la personne. Deux natures ou deux substances peuvent donc ne faire qu'une personne lorsque leur nature est telle qu'elles ne peuvent remplir les fonctions auxquelles elles sont destinées qu'autant qu'elles sont unies; parce qu'alors elles ne sont point une nature individuelle, douée d'intelligence et complète, divisée de toute autre et incommunicable.

Il est aisé, d'après ces notions, de concevoir comment la nature humaine et la nature divine ne sont en Jésus-Christ qu'une personne; car la nature humaine de Jésus-Christ n'ayant pas été formée en vertu

des lois de la nature, mais par un principe surnaturel, sa première et originaire destination a été d'être jointe à une autre; d'où il suit qu'elle ne se termine pas en elle-même, qu'elle n'est point complète comme le sont les autres créatures humaines qui viennent par les lois ordinaires de la nature, parce qu'elles n'ont pas cette destination qu'on vient de marquer dans celle de Jésus-Christ.

La nature humaine de Jésus-Christ ne pouvant par elle-même remplir les fonctions auxquelles elle est destinée et ne pouvant les remplir que par son union avec le Verbe, il est clair qu'avant cette union elle n'est point une personne, et qu'après cette union le Verbe et la nature humaine ne sont qu'une personne, parce qu'elles ne sont qu'une seule nature individuelle ou un suppôt doué d'intelligence, complet, divisé de tout autre et incommunicable.

L'erreur de Nestorius, qui ne supposait qu'une union morale entre la nature divine et la nature humaine, détruit toute l'économie de la religion chrétienne ; car alors il est clair que Jésus-Christ, notre médiateur et notre rédempteur, n'est qu'un simple homme, ce qui renverse le fondement de la religion chrétienne, comme je l'ai fait voir dans l'article ARIENS, en prouvant que le dogme de la divinité du Verbe est un dogme fondamental.

Le dogme de l'union hypostatique n'est pas une spéculation inutile comme on le prétend ; il sert à nous donner l'exemple de toutes les vertus, à nous instruire avec autorité et à prévenir une infinité d'abus dans lesquels les hommes seraient tombés s'ils n'avaient eu pour modèle et pour médiateur entre Dieu et eux qu'un simple homme : c'est ainsi que tous les Pères ont envisagé le dogme de l'incarnation ou de l'union hypostatique; mais ce n'est pas ici le lieu de traiter cette matière [1].

NESTORIUS, évêque de Constantinople, auteur de l'hérésie qui porte son nom, fut condamné et déposé dans le concile d'Éphèse.

Il était né en Syrie; il s'y destina à la prédication : c'était le chemin des dignités, et il avait tous les talens nécessaires pour y réussir. Son extérieur était modeste et son visage pâle et exténué; il fut généralement applaudi et se fit adorer du peuple.

[1] Aug., De doctrin. christ., l. 1, c. 11, 12, 13. Greg., Moral., l. 6, c. 8; l. 7, c. 6. Nicole, Symbole, Instr. 3.

Après la mort de Sisinnius, l'Église de Constantinople se divisa sur le choix de son successeur, et Théodose-le-Jeune, pour prévenir les dissensions, appela Nestorius sur le siége de Constantinople.

La dignité à laquelle Nestorius fut élevé échauffa son zèle ; il tâcha de l'inspirer à Théodose, et, dans son premier sermon, il lui dit : Donnez-moi la terre purgée d'hérétiques, et je vous donnerai le ciel ; secondez-moi pour exterminer les hérésies, et je vous promets un secours efficace contre les Perses [1].

A peine Nestorius était établi sur le siége de Constantinople, qu'il chassa les Ariens de la capitale, arma le peuple contre eux, abattit leurs églises et obtint de l'empereur des édits rigoureux pour achever de les exterminer [2].

Nestorius, par son zèle et par ses talens, se concilia la faveur du prince, le respect des courtisans et l'amour du peuple ; il rétablit même dans tous les esprits la mémoire de saint Chrysostôme que Théophile d'Antioche, oncle de saint Cyrille d'Alexandrie, avait rendu odieux et qu'il avait fait exiler.

Après avoir établi son crédit et gagné la confiance par un zèle immodéré auquel le peuple applaudit presque toujours, Nestorius se crut en état d'enseigner la doctrine qu'il avait reçue de Théodore de Mopsueste et de donner une nouvelle forme au christianisme.

Nous avons remarqué, dans l'article NESTORIANISME, que le dogme de l'union hypostatique était généralement reçu dans l'Église : en conséquence de cette union, on pouvait non-seulement dire que Jésus-Christ était homme et Dieu, mais encore qu'il était un homme-Dieu et un Dieu-homme ; ce langage était généralement établi dans l'Église.

Par une suite de cet usage, on disait que la sainte Vierge était mère de Jésus-Christ, mère de Dieu.

Nestorius attaqua d'abord ces expressions ; il prêcha que le Verbe s'était incarné, mais qu'il n'était point sorti du sein de la Vierge, parce qu'il subsistait de toute éternité.

Le peuple fut scandalisé de cette doctrine, entendit le patriarche avec indignation et l'interrompit au milieu de son discours ; bientôt il murmura, se plaignit, s'échauffa et enfin se souleva con-

[1] Socrat., l. 7, c, 29.
[2] Ibid,

[redacted]

tre Nestorius, qui se servit de son crédit pour faire arrêter, emprisonner et fouetter les principaux des mécontens [1].

L'innovation de Nestorius fit du bruit dans tout l'Orient; on envoya ses écrits en Égypte : les moines agitèrent entre eux la question que Nestorius avait élevée; ils consultèrent saint Cyrille, et le patriarche d'Alexandrie leur écrivit qu'il aurait souhaité qu'on n'agitât pas ces questions et que cependant il croyait que Nestorius était dans l'erreur [2].

Nestorius engagea Photius à répondre à cette lettre; il fit courir le bruit que saint Cyrille gouvernait mal son Église et qu'il affectait une domination tyrannique [3].

Saint Cyrille répondit à Nestorius que ce n'était pas sa lettre qui jetait le trouble dans l'Église, mais les cahiers qui s'étaient répandus sous le nom de Nestorius; que ces cahiers avaient causé un tel scandale que quelques personnes ne voulaient plus appeler Jésus-Christ Dieu, mais l'organe et l'instrument de la divinité; que tout l'Orient était en tumulte sur ce sujet; que Nestorius pouvait apaiser ces troubles en s'expliquant et en retranchant ce qu'on lui attribuait; qu'il ne devait pas refuser la qualité de mère de Dieu à la Vierge; que par ce moyen il rétablirait la paix dans l'Église.

Nestorius répondit à saint Cyrille qu'il avait manqué envers lui à la charité fraternelle; que cependant il voulait bien lui donner des marques d'union et de paix; mais il ne s'explique ni sur sa doctrine ni sur les moyens que saint Cyrille lui proposait pour rétablir la paix.

Saint Cyrille, dans une seconde lettre, exposa sa doctrine sur l'union hypostatique, prévint tous les abus qu'on pouvait en faire, et fit voir que cette doctrine était fondée sur le concile de Nicée : il finissait en exhortant Nestorius à la paix.

Nestorius accusa saint Cyrille de mal entendre le concile de Nicée et de donner dans plusieurs erreurs, et prétendit qu'aucun concile n'ayant employé les termes de mère de Dieu, on pouvait les supprimer.

Saint Cyrille craignit que ces sophismes n'en imposassent aux fidèles de Constantinople : il leur écrivit pour leur faire voir que

[1] Act. conc. Ephes.
[2] Cyrillus, Epist. ad Cœlestin.
[3] Conc. Ephes., prim. part., c. 12. Cyrill., Ep. ad Nestor, secunda.

Nestorius et ses partisans divisaient Jésus-Christ en deux personnes; il leur conseilla de répondre à ceux qui les accusaient de troubler l'Église et de ne pas obéir à leur évêque, il leur conseilla, dis-je, de répondre que c'était cet évêque même qui causait du trouble et du scandale, parce qu'il enseignait des choses inouïes.

Cette opposition des deux patriarches alluma le feu de la discorde; il se forma deux partis dans Constantinople même, et ces deux partis n'oublièrent rien pour rendre leur doctrine odieuse.

Les ennemis de Nestorius l'accusaient de nier indirectement la divinité de Jésus-Christ, qu'il appelait seulement porte-Dieu et qu'il réduisait à la condition d'un simple homme.

Les partisans de Nestorius, au contraire, reprochaient à saint Cyrille qu'il avilissait la divinité et qu'il l'abaissait à toutes les infirmités humaines; ils lui appliquaient toutes les railleries des Païens, qui insultaient aux chrétiens sur leur Dieu crucifié.

Bientôt les deux patriarches informèrent toute l'Église de leurs contestations.

Acace de Boerée et Jean d'Antioche approuvèrent la doctrine de saint Cyrille et condamnèrent Nestorius; mais ils étaient d'avis qu'il ne fallait pas relever avec tant de chaleur des expressions peu exactes, et prièrent saint Cyrille d'apaiser cette querelle par son silence.

Le pape Célestin, auquel saint Cyrille et Nestorius avaient écrit, assembla un concile qui approuva la doctrine de saint Cyrille et condamna celle de Nestorius : le concile ordonnait que si Nestorius, dix jours après la signification du jugement du concile, ne condamnait pas la nouvelle doctrine qu'il avait introduite, et qu'il n'approuvât pas celle de l'Église de Rome, de l'Église d'Alexandrie et de toutes les Églises catholiques, il serait déposé et privé de la communion de l'Église; le concile déclarait encore que ceux qui s'étaient séparés de Nestorius depuis qu'il enseignait cette doctrine n'étaient point excommuniés [1].

Saint Cyrille assembla aussi un concile en Égypte : on y résolut l'exécution du jugement prononcé par les évêques d'Occident contre Nestorius, et l'on députa quatre évêques pour le lui signifier. Saint Cyrille ajouta une profession de foi, qu'il voulait que Nestorius souscrivît, ainsi que douze anathèmes, dans lesquels la

[1] Ce concile se tint en 430, au mois d'août.

doctrine de Nestorius et toutes les faces sous lesquelles on pouvait la proposer étaient condamnées [1].

Nestorius ne répondit aux députés d'Alexandrie que par douze anathèmes qu'il opposa à ceux de saint Cyrille.

Avant toutes ces procédures, Nestorius avait obtenu de Théodose que l'on convoquerait un concile général à Ephèse, et les évêques s'y assemblèrent en 431.

Saint Cyrille s'y rendit avec cinquante évêques d'Afrique et Nestorius avec dix [2].

Jean d'Antioche ne fit pas autant de diligence, soit que son retardement fût causé par la difficulté des chemins, soit qu'il en espérât quelques bons effets; cependant il envoya deux députés pour assurer les évêques assemblés à Éphèse qu'il arriverait incessamment, mais que les évêques qui l'accompagnaient et lui-même ne trouveraient pas mauvais que le concile fût commencé sans eux [3].

Saint Cyrille et les évêques d'Égypte et d'Asie s'assemblèrent donc le 22 juin, quoique les légats du saint Siége ne fussent pas encore arrivés [4].

Nestorius fut appelé au concile et refusa de s'y trouver, prétendant que le concile ne devait point commencer avant l'arrivée des Orientaux.

Les évêques n'eurent point d'égard aux raisons de Nestorius : on examina ses erreurs; elles avaient été mises dans un grand jour par saint Cyrille; elles furent condamnées unanimement et Nestorius fut déposé.

Le concile envoya des députés à Jean d'Antioche pour le prier de ne point communiquer avec Nestorius qu'on avait déposé.

Jean d'Antioche arriva à Éphèse vingt jours après la déposition de Nestorius, et forma avec ses évêques un nouveau concile : on y accusa Mennon d'avoir fermé la porte aux évêques, et Saint Cyrille d'avoir, dans ses douze anathèmes, renouvelé l'erreur d'Apollinaire. Sur cette accusation, on prononça sentence de déposition contre Mennon et contre saint Cyrille.

Les légats du pape étant arrivés dans ces entrefaites, ils se joi-

[1] Ce concile fut tenu en 430, au mois de novembre.
[2] Socrat., l. 7, c. 33, Relat. ad imper., 2 part. Conc. Ephes., act. 1.
[3] Socr., ib., c. 36. Evagr., l. 1, c. 3. Nicéph., l. 4, c. 34. Conc. Ephes.
[4] Act. conc. Ephes., Collect. de Lupus.

guirent à saint Cyrille, comme leur instruction le portait; on leur communiqua ce qu'on avait fait contre Nestorius, et ils l'approuvèrent. Le concile écrivit ensuite à l'empereur que les légats de l'Église de Rome avaient assuré que tout l'Occident s'accordait avec eux sur la doctrine, et qu'ils avaient condamné comme eux la doctrine et la personne de Nestorius. On cassa ensuite le jugement de déposition porté contre saint Cyrille et contre Mennon, et l'on cita Jean d'Antioche et ses adhérens.

Le jour même de cette citation, Jean d'Antioche fit afficher un placard par lequel on déclarait Cyrille et Mennon déposés pour cause d'hérésie, et les autres évêques pour les avoir favorisés.

Le lendemain, le concile d'Éphèse fit citer Jean d'Antioche pour la troisième fois : on condamna les erreurs d'Arius, d'Apollinaire, de Pélage, de Célestius; ensuite on déclara que Jean d'Antioche et son parti étaient séparés de la communion de l'Église [1].

[1] La conduite du concile d'Éphèse a été blâmée par Basnage, Le Clerc, la Croze, etc., mais injustement.

1° Jean d'Antioche n'était accompagné que de quarante évêques, et le concile était en règle en commençant à examiner l'affaire de Nestorius avant son arrivée.

2° Jean d'Antioche, après son arrivée, pouvait se faire rendre compte de ce qui s'était passé dans le concile, et le désapprouver ou l'approuver. Les légats du pape Célestin, quoiqu'ils fussent arrivés après le jugement prononcé contre Nestorius, ne se séparèrent point de saint Cyrille; on leur communiqua ce qu'on avait fait contre Nestorius, et ils se joignirent au concile.

3° Jean d'Antioche ne put reprocher aucune erreur au concile d'Éphèse, et par conséquent son schisme n'avait pour fondement que l'omission d'une simple formalité. Il est donc clair qu'il n'avait pas une juste raison de rompre l'unité, et que le concile d'Éphèse ne pouvait se dispenser de le condamner.

4° Jean d'Antioche n'était pas en droit de citer saint Cyrille à son concile, et il est certain qu'il condamna ce patriarche pour des erreurs dans lesquelles il n'était point tombé, puisqu'il avait condamné, avec tout le concile, l'erreur d'Apollinaire, celle d'Arius, etc.

Si dans toute cette affaire il y a eu un peu trop de vivacité, il faut l'imputer à Nestorius même; c'est lui qui a le premier traité ses adversaires avec rigueur, qui a employé le premier les paroles injurieuses et outrageantes, comme on le voit par la lettre qu'il fit écrire par Photius : il employa le premier des moyens violens; ce fut lui qui fit inter-

Les évêques d'Égypte et ceux d'Orient, après s'être lancé plusieurs excommunications, envoyèrent chacun de leur côté des députés à l'empereur. Les courtisans prirent parti dans cette affaire, ceux-ci pour Cyrille, ceux-là pour Nestorius : les uns étaient d'avis que l'empereur déclarât que ce qui avait été fait de part et d'autre était légitime ; les autres disaient qu'il fallait déclarer tout nul et faire venir des évêques désintéressés pour examiner tout ce qui s'était passé à Éphèse.

Théodose flotta quelque temps entre ces deux partis, et prit enfin celui d'approuver la déposition de Nestorius et celle de saint Cyrille, persuadé qu'en ce qui regardait la foi ils étaient tous d'accord, puisqu'ils recevaient tous le concile de Nicée.

Le jugement de Théodose ne rétablit pas la paix ; les partisans de Nestorius et les défenseurs du concile passèrent de la discussion aux insultes et des insultes aux armes, et l'on vit bientôt une guerre sanglante prête à éclater entre les deux partis.

Théodose, qui était d'un caractère doux, faible et pacifique, fut également irrité contre Nestorius et contre saint Cyrille : il vit alors que ce qu'il avait pris dans Nestorius pour du zèle et pour de la fermeté n'était que l'effet d'une humeur violente et superbe ; il passa de l'estime et du respect au mépris et à l'aversion : Qu'on ne parle plus de Nestorius, disait-il ; c'est assez qu'il ait fait voir une fois ce qu'il était [1].

Nestorius devint donc odieux à toute la cour; son nom seul excitait l'indignation des courtisans, et l'on traitait de séditieux tous

venir dans cette affaire l'autorité impériale : il est donc la vraie cause de la vivacité qu'on mit dans cette affaire, supposé qu'on y en ait trop mis.

Ce n'est pas que je ne croie que la patience, l'indulgence et la douceur ne soient préférables à la rigueur ; l'esprit de l'Église est un esprit de douceur et de charité ; la sévérité ne doit être employée qu'après avoir épuisé toutes les ressources de la douceur et de la charité indulgente ; mais cependant l'Église est quelquefois obligée de s'armer de sévérité, et l'on ne doit pas croire légèrement que les premiers pasteurs n'ont pas employé toutes les voies de la douceur avant d'en venir à la rigueur. Sommes-nous sûrs que nous les blâmerions, si nous connaissions le détail de tout ce qu'ils ont fait pour n'être pas obligés d'user de cette sévérité ?

[1] Conc., t. 4, p. 663.

ceux qui osaient agir pour lui : il en fut informé, et demanda à se retirer dans le monastère où il était avant de passer sur le siége de Constantinople ; il en obtint la permission et partit aussitôt, avec une fierté stoïque, qui ne l'abandonna jamais.

Pour saint Cyrille, il fut arrêté et gardé soigneusement, et l'empereur, persuadé que ce patriarche avait été déposé par tout le concile, était sur le point de le bannir.

Le concile écrivit à l'empereur, fit voir que Cyrille et Mennon n'avaient point été condamnés par le concile, mais par trente évêques qui l'avaient jugé sans formes, sans preuves, et par le seul désir de venger Nestorius.

Ces lettres, soutenues des pressantes sollicitations de l'abbé Dalmace, qui était tout-puissant auprès de l'impératrice, suspendirent l'exécution des ordres donnés contre saint Cyrille. Pour Nestorius, l'empereur n'en voulut plus entendre parler, et fit ordonner Maximin à sa place.

Les évêques d'Égypte et d'Orient étaient cependant toujours assemblés à Éphèse, et irréconciliables.

Théodose leur écrivit qu'il avait fait tout ce qu'il avait pu, et par ses officiers, et par lui-même, pour réunir les esprits, croyant que c'était une impiété de voir l'Église dans le trouble et de ne pas faire son possible pour rétablir la paix ; il ajoutait que, ne l'ayant pu faire, il était résolu de terminer le concile ; que si néanmoins les évêques avaient un désir sincère de la paix, il était prêt à recevoir les ouvertures qu'ils voudraient lui proposer, sinon qu'ils n'avaient qu'à se retirer promptement ; qu'il accordait de même aux Orientaux le pouvoir de se retirer chacun dans leurs diocèses, et que tant qu'il vivrait il ne les condamnerait point, parce qu'ils n'ont été convaincus de rien en sa présence, personne n'ayant voulu entrer en conférence avec eux sur les points contestés : il finissait en protestant qu'il n'était point cause du schisme et que Dieu savait bien qui en était coupable [1].

On peut juger par cette lettre, dit M. de Tillemont, que Théodose était encore moins satisfait des évêques du concile que des Orientaux ; mais que, ne voyant de tous côtés que des ténèbres, il ne voulait point juger, et qu'il préférait néanmoins ceux du concile, comme ayant plus de leur côté les marques de la communion catholique.

[1] Cotelier, p. 41. Tillemont, t. 15, p. 483.

Voilà quelle fut la fin du concile d'Éphèse, que l'Église a toujours reçu sans difficulté comme un concile œcuménique, nonobstant l'opposition que les Orientaux y firent pendant quelque temps, et sans aucun fondement.

Les Orientaux ne virent qu'avec une peine extrême que l'empereur renvoyait dans son Église saint Cyrille qu'ils avaient déposé : Jean d'Antioche assembla un concile composé des évêques qui l'avaient accompagné à Éphèse et des évêques d'Orient. On y confirma la sentence de déposition portée contre saint Cyrille ; ensuite le concile écrivit à Théodose que les évêques, les ecclésiastiques et les peuples du comté d'Orient s'étaient unis pour soutenir la foi de Nicée jusqu'à la mort, et qu'ils abhorraient tous, à cause de cela, les anathématismes de saint Cyrille, qu'ils soutenaient être contraires à ce concile ; c'est pourquoi il prie l'empereur de les faire condamner de tout le monde [1].

C'est ainsi que le schisme commencé à Éphèse continuait dans l'Église, ceux du concile d'Orient n'ayant point de communion avec ceux qui ne se séparaient pas de saint Cyrille [2].

Cette rupture ne pouvait se faire et s'entretenir sans beaucoup d'aigreur de part et d'autre, et les peuples participèrent à l'animosité de leurs évêques ; on ne voyait de tous côtés que querelles, qu'aigreur, qu'anathème, sans que les évêques et les peuples pussent souvent dire de quoi il s'agissait et pourquoi des chrétiens se déchiraient si cruellement les uns les autres ; les personnes les plus proches se trouvaient les plus ennemies ; on satisfaisait à ses intérêts particuliers sous prétexte d'être zélé pour l'Église, et le désordre était si grand qu'on n'osait seulement passer d'une ville à l'autre, ce qui exposait la sainteté de l'Église à la raillerie et aux insultes des Païens, des Juifs et des hérétiques [3].

Quoique Théodose témoignât assez d'égalité entre les Orientaux et leurs adversaires, les défenseurs du concile d'Éphèse étaient cependant, sans comparaison, les plus forts, et par leur union avec tout l'Occident, et parce que l'empereur même et toute la cour étaient dans leur communion.

Les Orientaux les accusaient d'avoir mal usé de ce pouvoir et de s'en être servis pour faire toutes sortes de violences ; mais ces

[1] Appendix conc. Balus., p. 741.

[2] Conc., t. 4, p. 663.

[3] Ibid.

sortes d'accusations vagues et générales ne doivent point faire d'impression, et peut-être que les catholiques ne faisaient pas de moindres reproches aux Orientaux, n'y ayant apparemment rien de plus véritable que ce que dit Ibas d'Édesse, que, dans cette confusion, chacun suivait sa voie et les désirs de son cœur [1].

C'est donc manquer d'équité que de juger les catholiques sur le témoignage des Nestoriens seuls, comme fait M. de la Croze [2].

Théodose attribua aux divisions de l'Église ses mauvais succès en Afrique ; il n'oublia rien pour rétablir la paix ; il jugea qu'elle dépendait de la réconciliation de Jean d'Antioche et de saint Cyrille : il employa donc tous ses soins et toute son autorité pour procurer cette réconciliation ; il écrivit à tous ceux qui avaient du crédit sur leur esprit, et surtout à saint Siméon Stylite et à Acace [3].

Après mille difficultés, mille délicatesses, mille précautions pour la religion, pour l'honneur et pour la vanité, la paix fut conclue entre Jean d'Antioche et saint Cyrille.

La plupart des Orientaux imitèrent Jean d'Antioche ; mais Nestorius conserva toujours des partisans zélés, qui non-seulement ne voulurent pas être compris dans la paix de Jean d'Antioche, mais qui se séparèrent de sa communion parce qu'il communiquait avec saint Cyrille.

On vit donc dans l'Orient même une nouvelle division : les évêques de Cilicie et de l'Euphratésienne se séparèrent de Jean d'Antioche ; ce patriarche voulut employer l'autorité pour les réduire et ne fit qu'augmenter le mal ; l'empereur défendit aux évêques de venir en cour et ordonna de chasser tous ceux qui ne se réuniraient pas à Jean d'Antioche.

Nestorius, du fond de son monastère, excitait toutes ces oppositions, et réglait tous les mouvemens de sa faction : ni la désertion des uns, ni l'exil des autres, ni sa déposition, approuvée par toutes les Églises patriarcales, n'ébranlèrent la fermeté de Nestorius, et, pour ainsi dire accablé sous les ruines de son parti, il se montrait encore ferme et intrépide : l'empereur, qui fut informé de ses intrigues, le relégua dans la Thébaïde où il mourut.

L'empereur traita avec la même rigueur les défenseurs de Nes-

[1] Conc., t. 4, p. 666.
[2] Réflexions sur le Mahométisme, p. 9.
[3] Append. Conc., t. 3, p. 1086.

[redacted]

torius ; il confisqua les biens des principaux et les relégua à Pétra, dans l'Arabie ; il fit ensuite des édits pour condamner au feu les écrits de Nestorius, et pour obliger ceux qui en avaient des exemplaires à les brûler : il défendait aux Nestoriens de s'assembler et confisquait les biens de ceux qui permettaient ces assemblées dans leurs maisons ou qui embrassaient le parti de Nestorius.

L'autorité de Théodose ne vint pas à bout des Nestoriens ; il les fit plier sans les convaincre : une grande quantité de Nestoriens passèrent en Perse et en Arabie ; beaucoup cédèrent au temps et conservèrent, pour ainsi dire, le feu de la division caché sous les cendres du Nestorianisme, sans prendre le titre de Nestoriens et sans oser faire revivre une secte qui n'eut plus que des sectateurs dispersés dans l'empire romain, où les lois de l'empereur avaient noté d'infamie et proscrit les Nestoriens.

Mais cette hérésie passa de l'empire romain en Perse, où elle fit des progrès rapides ; de là, elle se répandit aux extrémités de l'Asie, où elle est encore aujourd'hui professée par les Chaldéens ou Nestoriens de Syrie. *Voyez* l'article Chaldéens.

NICOLAITES. C'était des hérétiques qui soutenaient qu'on devait manger des viandes offertes aux idoles et se prostituer [1].

Saint Irénée, saint Épiphane, Tertullien, saint Jérôme, croient que Nicolas, diacre, avait en effet enseigné ces erreurs [2].

Saint Clément d'Alexandrie et d'autres croient que les Nicolaïtes avaient abusé d'un discours et d'une action de Nicolas : ils disent que ce diacre ayant une belle femme et que les apôtres lui ayant reproché qu'il en était jaloux, il la fit venir au milieu de l'assemblée et lui permit de se marier. Saint Clément ajoute qu'il avait avancé qu'il fallait user de la chair, et que cette maxime avait donné lieu de croire qu'il permettait toutes sortes de plaisirs, mais qu'il ne voulait dire rien autre chose sinon qu'il fallait mortifier sa chair [3].

Le sentiment qui fait le diacre Nicolas auteur des erreurs des Nicolaïtes est moins fondé que celui de saint Clément : en effet, Nicolas était né Gentil et avait embrassé le Judaïsme ; il avait en-

[1] Apocalyps., c. 2. S. Irén. et S. Clém. ne leur attribuent point d'autres erreurs. *Voyez* Irén., l. 1, c. 27 ; Clém. Alex. Strom., l. 3.

[2] Iræn., ibid. Epiph., Hær. 25. Hacron. ad Heliodor., ep. 1. Tert., De præscript.

[3] Clém. Alex., ibid. Théodoret.

suite reçu la foi de Jésus-Christ; il était même un des plus saints et des plus fervens chrétiens ; il fut choisi par l'Église de Jérusalem, entre ceux qu'on jugeait être pleins du Saint-Esprit, pour être l'un des sept premiers diacres : est-il vraisemblable qu'avec ces qualités Nicolas soit tombé dans l'erreur des Nicolaïtes?

Il y a plus de vraisemblance dans le sentiment de quelques critiques qui croient que les Nicolaïtes, comme beaucoup d'autres hérétiques, ont voulu descendre d'un homme apostolique, et ont fondé leur sentiment sur une expression de Nicolas, qui disait qu'il fallait abuser de la chair : ce mot, dans l'original, est équivoque et signifie mépriser ou user d'une manière blâmable [1].

Un voluptueux profita de l'équivoque pour se livrer au plaisir sans scrupule, et prétendit suivre la doctrine de Nicolas.

Les Nicolaïtes, étant des voluptueux d'un esprit faible et superstitieux, alliaient la croyance des démons avec les dogmes du christianisme, et, pour ne pas irriter les démons, ils mangeaient des viandes offertes aux idoles.

Ces Nicolaïtes vivaient du temps des apôtres : dans la suite, et après Saturnin et Carpocrate, cette secte adopta les opinions des Gnostiques sur l'origine du monde. *Voyez* le mot GNOSTIQUES [2].

Il y a des auteurs qui croient que la secte des Nicolaïtes n'a point existé; mais ce sentiment est contraire à toute l'antiquité et n'est pas fondé.

Les commentateurs de l'apocalypse ont traité de l'hérésie des Nicolaïtes : on voit, par les annales de Pithou, que vers le milieu du septième siècle il y avait des Nicolaïtes; mais on ne dit point quelles étaient précisément les erreurs des Nicolaïtes; on pourrait bien avoir donné ce nom aux clercs qui conservaient leurs femmes, ce qui était fort commun dans ce siècle [3].

NOET était d'Éphèse ou de Smyrne : il enseigna que Jésus-Christ n'était pas différent du Père; qu'il n'y avait qu'une seule personne en Dieu, qui prenait tantôt le nom de Père, tantôt celui de Fils, qui s'était incarné, qui était né de la Vierge et avait souffert sur la croix, l'an 240.

[1] Clém. Alex., ibid. Le Clerc, Hist. ecclés. Ittigius, De hæres., sect. 1, c. 9.

[2] Iræn., l. 1, c. 27. Aug., De hær. Philastr., De hæres., c. 33. Epiph., Hær. 25.

[3] Conc. Galliæ, t. 1, p. 330.

Ayant été cité devant les prêtres, il désavoua d'abord ses erreurs : il ne changea cependant pas d'avis, et, ayant trouvé le moyen de faire adopter ses erreurs par une douzaine de personnes, il les professa hautement et se fit chef de secte ; il prit le nom de Moïse et donna le nom d'Aaron à son frère. Ses sectateurs s'appelèrent Noétiens : leurs erreurs étaient les mêmes que celles de Praxée et de Sabellius [1].

NOVATIEN, avait été philosophe avant d'être chrétien ; il fut ordonné prêtre de Rome : il avait beaucoup d'esprit et de savoir.

Après la mort de Fabien, évêque de Rome, on élut Corneille, prêtre de l'Église de Rome et recommandable par sa piété et par sa capacité.

La persécution que l'Église avait soufferte sous l'empereur Dèce avait fait beaucoup de martyrs, mais elle avait aussi fait des apostats. Plusieurs chrétiens n'eurent pas le courage de résister à la persécution : les uns sacrifiaient aux idoles ou mangeaient dans le temple des choses sacrifiées, et on les appelait *Sacrifians ;* les autres ne sacrifiaient pas, mais offraient publiquement de l'encens, et on les appelait *Encensans ;* enfin il y en avait qui, par leurs amis ou par d'autres moyens, obtenaient du magistrat un certificat ou un billet qui les dispensait de sacrifier, sans que pour cela on pût les regarder comme chrétiens ; et, parce que ces certificats s'appelaieut en latin *libelli*, on appelait ces chrétiens *Libellatiques.*

Lorsque la paix fut rendue à l'Église, sous l'empereur Gallus, la plupart de ces chrétiens faibles demandèrent à être reçus à la paix et à la communion.

Mais on ne les y admettait qu'après qu'ils avaient passé par les différens degrés de pénitence établis dans l'Église, et le pape Corneille se conforma sur cela à la discipline de l'Église.

Novatien, par haine contre Corneille ou par dureté de caractère, car il était Stoïcien et d'une mauvaise santé ; Novatien, dis-je, prétendit qu'on ne devait jamais accorder la communion à ceux qui étaient tombés dans l'idolâtrie, et se sépara de Corneille [2].

Parmi les chrétiens qui avaient souffert constamment pour la

[1] Epiph., Hær. 57. Aug., Hær. 41.

[2] Euseb., Hist., l. 6, c. 35. Socr., l. 4, c. 13. Epiph., Hær. 59.

[redacted]

foi de Jésus-Christ, beaucoup embrassèrent le sentiment de Novatien, et il se forma un parti.

Novat, prêtre de Carthage, qui était venu à Rome pour cabaler contre saint Cyprien, se joignit à Novatien et lui conseilla de se faire ordonner évêque de Rome.

Novatien se rendit à son avis, envoya deux hommes de sa cabale vers trois évêques simples et grossiers qui demeuraient dans un petit canton d'Italie, et les fit venir à Rome sous prétexte d'apaiser les troubles qui s'y étaient élevés.

Lorsqu'ils furent arrivés, Novatien les enferma dans une chambre, les enivra et se fit ordonner évêque.

Le pape Corneille, dans un concile de soixante évêques, fit condamner Novatien et le chassa de l'Église [1].

Novatien alors se fit chef d'une secte qui a porté son nom et qui prétendit qu'on ne devait point admettre à la communion ceux qui étaient tombés dans le crime d'idolâtrie. Novatien et ses premiers disciples n'étendirent pas plus loin la sévérité de leur discipline; dans la suite, ils exclurent pour toujours ceux qui avaient commis des péchés pour lesquels on était mis en pénitence; tels étaient l'adultère, la fornication : ils condamnèrent ensuite les secondes noces [2].

La sévérité de Novatien à l'égard de ceux qui étaient tombés dans l'idolâtrie était en usage; ainsi il ne faut pas s'étonner de ce qu'il trouva des partisans, même parmi les évêques; mais presque tous l'abandonnèrent. Il y avait encore des Novatiens en Afrique du temps de saint Léon, et en Occident jusqu'au huitième siècle [3].

Les Novatiens prirent le nom de Cathares, c'est-à-dire Purs : ils avaient un grand mépris pour les catholiques, et lorsque quelques-uns d'eux embrassaient leur sentiment, ils les rebaptisaient [4].

Novatien ne faisait que renouveler l'erreur des Montanistes. *Voyez* l'art. MONTAN.

[1] Euseb., ibid.

[2] Épiph., ibid. Théod., Hæret. Fab., l. 3, c. 5.

[3] Cypr., ep. 73 ad Jubaianum. Ambr., l. 1, De pœn., c. 6. Dyon. Alex., ep. ad Dyon. Rom., apud. Euseb., l. 7, c. 7.

[4] Photius, Cod., 182.

[redacted]

O

OECOLAMPADE, naquit à Weissemberg, dans la Franconie, l'an 1482. Il apprit assez bien le grec et l'hébreu ; il se fit moine de sainte Brigitte, dans le monastère de Saint-Laurent, près d'Augsbourg ; mais il ne persévéra pas long-temps dans sa vocation ; il quitta son monastère pour se rendre à Bâle, où il fut fait curé. La prétendue réforme commençait à éclater : Œcolampade en adopta les principes et préféra le sentiment de Zuingle à celui de Luther sur l'eucharistie.

Il publia un traité intitulé : De l'exposition naturelle de ces paroles du Seigneur, *Ceci est mon corps*. Les Luthériens lui répondirent par un livre intitulé : *Syngramma*, c'est-à-dire, écrit commun. Œcolampade en publia un second intitulé : *Antisyngramma* et d'autres contre le libre arbitre, l'invocation des saints, etc.

Imitant l'exemple de Luther, Œcolampade se maria, quoique prêtre, à une jeune fille dont la beauté l'avait touché ; voici comment Érasme le raille sur ce mariage : « Œcolampade, dit-il, vient » d'épouser une assez belle fille ; apparemment que c'est ainsi » qu'il veut mortifier sa chair. On a beau dire que le Luthéra- » nisme est une chose tragique, pour moi je suis persuadé que » rien n'est plus comique ; car le dénoûment de la pièce est tou- » jours quelque mariage, et tout finit en se mariant, comme dans » les comédies [1]. »

Érasme avait beaucoup aimé Œcolampade avant qu'il eût embrassé la réforme : il se plaignit que depuis que cet ami avait adopté la réforme il ne le connaissait plus, et qu'au lieu de la candeur dont il faisait profession tant qu'il agissait par lui-même, il n'y trouvait plus que dissimulation et artifice lorsqu'il fut entré dans les intérêts d'un parti [2].

Chauffepied et les panégyristes d'OEcolampade n'ont point parlé de ce jugement d'Érasme ; nous croyons devoir le remarquer, afin que l'on apprécie les éloges qu'il donne à la plupart des réformateurs, dont la vie privée est trop peu intéressante pour remplir des volumes.

[1] Ep. Erasm., l. 8, ep. 41.

[2] Ep. Erasm., l. 18, ep. 23 ; l. 19, ep. 123 ; l. 30, ep. 47.

Œcolampade eut beaucoup de part à la réforme de Suisse : il mourut à Bâle en 1531 [1].

OPHITES, branche des Gnostiques qui croyaient que la sagesse s'était manifestée aux hommes sous la figure d'un serpent, et qui, à cause de cela, rendaient un culte à cet animal.

Les Gnostiques admettaient une foule de génies qui produisaient tout dans le monde ; ils honoraient parmi ces génies ceux qu'ils croyaient avoir rendu au genre humain les services les plus importans ; on voit combien ce principe dut produire de divisions parmi les Gnostiques, et ce fut ce principe qui produisit les Ophites : on trouve dans la Genèse que ce fut un serpent qui fit connaître à l'homme l'arbre de la science du bien et du mal, et qu'après qu'Adam et Ève en eurent mangé leurs yeux s'ouvrirent et qu'ils connurent le bien et le mal.

Les Gnostiques, qui prétendaient s'élever au-dessus des autres hommes par leurs lumières, regardaient donc le génie ou la puissance qui avait appris aux hommes à manger du fruit de l'arbre de science du bien et du mal comme la puissance qui avait rendu au genre humain le service le plus signalé, et ils l'honoraient sous la figure qu'il avait prise pour instruire les hommes. Ils tenaient un serpent enfermé dans une cage, et lorsque le temps de célébrer la mémoire du service rendu au genre humain par la puissance qui sous la forme d'un serpent avait fait connaître l'arbre de science était venu, ils ouvraient la porte de la cage du serpent et l'appelaient : le serpent venait, montait sur la table où étaient les pains, et s'entortillait autour de ces pains. Voilà ce qu'ils prenaient pour leur eucharistie et pour un sacrifice parfait.

Après l'adoration du serpent, ils offraient par lui, disaient-ils, une hymne de louange au Père céleste et finissaient ainsi leurs mystères [2].

Origène nous a conservé leur prière : c'était un jargon inintelligible, à peu près comme les discours des alchimistes. On voit cependant par cette prière qu'ils supposaient le monde soumis à différentes puissances ; qu'ils croyaient que ces puissances avaient séparé leur monde des autres et s'y étaient pour ainsi dire enfon-

[1] Spond. Annal., an. 1526, n. 16, capite de vitâ Œcolampad. Bossuet, Hist. des Variat., l. 2 ; Hist. de la réforme de Suisse, t. 1.

[2] Origen., l. 6. cont. Cels., p. 291 et 294 ; l. 7, p, 358 ; Philastr., c. 1. Epiph., Hær. 39. Damascen., c. 37, De hær.

[redacted]

cées et qu'il fallait que l'âme, pour retourner au ciel, fléchît ces puissances ou les trompât et passât *incognito* d'un monde à l'autre.

Cette espèce de Gnostiques qui honoraient le serpent comme le symbole de la puissance qui avait éclairé les hommes était ennemie de Jésus-Christ, qui n'était venu sur la terre que pour écraser la tête du serpent, détruire son empire et replonger les hommes dans l'ignorance. En conséquence de cette idée, ils ne recevaient parmi eux aucun disciple qui n'eût renié Jésus-Christ. Ils avaient un chef nommé Euphrate.

ORBIBARIENS, secte qui niait le mystère de la Trinité, la résurrection, le jugement dernier, les sacremens : ils croyaient que Jésus-Christ n'était qu'un simple homme et qu'il n'avait pas souffert [1].

Les Orbibariens parurent vers l'an 1198 : c'étaient des vagabonds auxquels, selon les apparences, on donna le nom d'*Orbibariens*, tiré du mot latin *Orbis*, parce qu'ils couraient le monde sans avoir aucune demeure fixe. Ils paraissent sortir de la secte des Vaudois : cette secte fut proscrite et anathématisée par Innocent III.

ORÉBITES, branche de Hussites, qui, après la mort de Zisca, se mirent sous la conduite de Bédricus, bohémien : ils s'appelaient Orébites, parce qu'ils s'étaient retirés sur une montagne à laquelle ils donnaient le nom d'Oreb. *Voyez* l'art. HUSSITES.

ORIGÈNE, dit l'Impur, était Égyptien de nation : vers l'an 290, il enseigna que le mariage était de l'invention du démon ; qu'il était permis de suivre tout ce que la passion pouvait suggérer de plus infâme, afin que l'on empêchât la génération par telle voie que l'on pourrait inventer, même par les plus exécrables. Origène l'Impur eut des sectateurs qui furent rejetés avec horreur par toutes les Églises ; ils se perpétuèrent cependant jusqu'au cinquième siècle [2].

OSIANDRISME, doctrine d'Osiander, disciple de Luther. *Voyez* l'article des sectes sorties du Luthéranisme.

OSMA (Pierre d'). *Voyez* PIERRE D'OSMA.

[1] D'Argentré, Collect. Jud., t. 1. Eymeric, Director., part. 2, quæst. 14. Spond. ad an. 1192. Dup., n. 26.

[2] Epiph., Hær. 63. Baron, ad an. 256.

P

PACIFICATEURS, nom que l'on donna à ceux qui adhéraient à l'Hénoticon de Zénon. *Voyez* MONOTHÉLITES. Les Anabaptistes prirent aussi ce nom, prétendant que leur doctrine établirait sur la terre une paix éternelle.

PALAMITES, les mêmes que les Hésicastes. *Voyez* cet article.

PARFAITS, nom que prenaient la plupart des hérétiques qui prétendaient réformer l'Église ou pratiquer quelques vertus extraordinaires.

PASSAGIENS : ce mot signifie tout saint et a été pris par différens fanatiques qui prétendaient à une sainteté singulière.

PASSALORYNCHITES ; c'est ainsi que l'on appelle certains hérétiques descendus des Montanistes qui croyaient que pour être sauvé il était nécessaire de garder perpétuellement le silence : ils tenaient continuellement leur doigt sur la bouche.

PASSIONISTES, nom donné à ceux qui prétendaient que Dieu le Père avait souffert. *Voyez* PRAXÉAS.

PATRIPESSIENS, les mêmes que les Passionistes.

PAUL, dit l'Arménien, chef des Manichéens connus sous le nom de Pauliciens. *Voyez* l'article MANICHÉENS.

PAUL DE SAMOSATE fut ainsi nommé parce qu'il était de la ville de Samosate, sur l'Euphrate, dans la Syrie euphratésienne, vers la Mésopotamie ; il fut évêque d'Antioche vers l'an 262.

Zénobie régnait alors en Syrie, et sa cour rassemblait tous les hommes célèbres par leurs talens et par leurs lumières ; elle y appela Paul de Samosate, admira son éloquence, et voulut s'entretenir avec lui de la religion chrétienne.

Cette princesse savait les langues et l'histoire ; elle préférait la religion juive à toutes les religions ; elle ne pouvait croire les mystères de la religion chrétienne : pour faire tomber cette répugnance, Paul tâcha de réduire les mystères à des notions simples et intelligibles. Il dit à Zénobie que les trois personnes de la Trinité n'étaient point trois dieux, mais trois attributs sous lesquels la divinité s'était manifestée aux hommes ; que Jésus-Christ n'était point un Dieu, mais un homme auquel la sagesse s'était

communiquée extraordinairement et qu'elle n'avait jamais abandonné [1].

Paul de Samosate ne regarda d'abord ce changement dans la doctrine de l'Église que comme une condescendance propre à faire tomber les préjugés de Zénobie contre la religion chrétienne, et il crut qu'il pourrait concilier avec cette explication le langage et les expressions de l'Église sur le mystère de la Trinité et sur la divinité de Jésus-Christ : il avait d'ailleurs compté que cette condescendance demeurerait secrète ; mais elle fut connue, et les fidèles s'en plaignirent.

L'évêque d'Antioche ne s'occupa plus qu'à justifier le changement qu'il avait fait dans la doctrine de l'Église : il crut qu'en effet Jésus-Christ n'était point Dieu et qu'il n'y avait en Dieu qu'une personne.

Les erreurs de Paul alarmèrent le zèle des évêques; ils s'assemblèrent à Antioche, et Paul leur protesta qu'il n'avait point enseigné les erreurs qu'on lui imputait; on le crut, et les évêques se retirèrent; mais Paul persévéra en effet dans son erreur, elle se répandit, et les évêques s'assemblèrent de nouveau à Antioche : Paul fut convaincu de nier la divinité de Jésus-Christ; le concile aussitôt le déposa et l'excommunia d'une voix unanime.

Paul de Samosate, protégé par Zénobie, ne quitta pourtant point son église; mais, Aurélien ayant détruit la puissance de cette princesse, les catholiques se plaignirent à cet empereur de la violence de Paul de Samosate, et il ordonna que la maison épiscopale appartiendrait à celui auquel les évêques de Rome adresseraient leurs lettres, jugeant que celui qui ne se soumettait pas à la sentence de ceux de sa religion ne devait plus avoir rien de commun avec eux [2].

Aurélien ne prit point d'autre part à la dispute de Paul et des catholiques : il accorda aux catholiques la protection que les lois doivent à tout citoyen pour chasser de sa maison un homme qui l'occupe malgré lui, et à toute assemblée ou à toute société pour en chasser un homme qui lui déplaît et qui n'observe pas ses lois; mais il ne punit point Paul de Samosate, il le laissa jouir tranquillement des avantages de la société civile, et les catholiques ne demandèrent pas qu'il en fût privé : Paul de Samosate ne fut

[1] Epiph., Hæres. 65. Hillar., De synod., p. 136.
[2] Théodoret, Hæret. Fab., l. 2, c. 8.

que le chef d'une secte obscure dont on ne voyait pas les moindres restes au milieu du cinquième siècle et que la plupart ne connaissaient pas même de nom ; tandis que l'Arianisme, dont on fit une affaire d'État, remplissait, dans le siècle suivant, l'empire de troubles et de désordres.

Saint Lucien, si célèbre dans l'Orient par sa sainteté, par son érudition et par son martyre, resta long-temps attaché à Paul de Samosate et se sépara même de trois successeurs de Paul de Samosate.

M. de Tillemont, qui croit qu'on ne doit pas justifier l'attachement de saint Lucien pour Paul de Samosate, dit qu'on peut l'excuser. « Saint Lucien, dit-il, était du même pays que Paul de Samosate ; il pouvait avoir encore avec lui d'autres liaisons, avoir » même été élevé par lui au sacerdoce ; ainsi il ne sera point » étonnant qu'il ne se soit pas aisément convaincu des fautes et » des erreurs d'un homme qu'il honorait comme son père et » comme son évêque, et qui couvrait si bien ses erreurs qu'on eut » de la peine à l'en convaincre : que s'il y en a qui censurent trop » durement les fautes que le respect et l'amitié font faire, au lieu » d'en avoir de la compassion, ils en font peut-être une plus » grande en oubliant qu'ils sont hommes et capables de tomber » comme les autres[1]. »

Le concile d'Antioche, après avoir condamné Paul de Samosate, écrivit à toutes les églises pour les en informer, et il fut généralement approuvé. On professait donc alors bien distinctement la divinité de Jésus-Christ, et l'on ne croyait pas que l'on pût faire dans ce dogme le moindre changement.

Le sentiment de Paul de Samosate n'était point différent de celui de Théodote : il le prouvait par les mêmes raisons ; on le réfutait par les mêmes principes.

PÉLAGE, moine anglais qui enseigna, au commencement du cinquième siècle, l'erreur qu'on nomme de son nom le Pélagianisme.

Des causes qui ont donné naissance à l'erreur de Pélage.

L'Église, presque à sa naissance, avait été troublée par une foule de fanatiques qui avaient fait un mélange monstrueux des dogmes

[1] Tillemont, t. 4, note 1 sur S. Lucien, p. 720.

du christianisme, des principes de la cabale et des rêveries des Gnostiques.

Des schismatiques, tels que les Montanistes, les Novatiens, l'avaient déchirée.

Des hérétiques, tels que Noët, Sabellius, Paul de Samosate, Arius, avaient combattu la Trinité, la divinité de Jésus-Christ.

D'autres, tels que Marcion, Cerdon, Manès, avaient attaqué la bonté et l'unité de Dieu, supposé dans le monde des êtres malfaisans et indépendans de l'Être suprême, et prétendu que l'homme était méchant et pécheur par sa nature ou porté au mal par des puissances auxquelles il ne pouvait résister.

Dans le même temps, les différentes sectes de philosophes avaient attaqué le christianisme dans ses dogmes et dans sa morale ; ils opposaient aux chrétiens les principes sur lesquels presque toutes les écoles avaient établi le dogme d'une destinée inévitable et d'un enchaînement éternel et immuable de causes qui produisaient et les phénomènes de la nature, et toutes les déterminations des hommes.

Le peuple même était rempli de l'idée d'une fortune aveugle qui conduisait toutes choses. Les Grecs peignaient Timothée endormi et enveloppé d'un filet dans lequel les villes et les armées allaient se prendre pendant son sommeil. On portait l'image de la fortune sur les étendards militaires ; toutes les nations lui avaient élevé des temples et l'honoraient comme la divinité qui décidait du sort des nations et du bonheur des hommes.

Telles sont les erreurs que les Pères eurent à combattre pendant les quatre premiers siècles et dont l'Église avait triomphé.

On n'avait disputé ni sur le péché originel ni sur la nécessité de la grâce, et les écrivains qui avaient défendu le dogme de la liberté contre les Marcionites, les Manichéens, les Stoïciens, etc., ne s'étaient occupés qu'à combattre les systèmes des philosophes que les hérétiques adoptaient et à prouver la liberté de l'homme par des principes admis par leurs adversaires mêmes et indépendans de la révélation.

En un mot, ils avaient presque toujours traité la question de la liberté comme on la traiterait aujourd'hui contre Hobbes, contre Collins. La nécessité de la grâce ou la manière dont elle agit n'avait été de nulle considération dans toutes ces contestations, et les chrétiens qui défendaient la liberté contre ces ennemis prétendaient et devaient trouver dans l'homme même des ressources

pour résister au vice et au crime vers lequel leurs adversaires prétendaient qu'il était entraîné nécessairement. Saint Augustin dit lui-même qu'il ne faut point parler de la grâce à ceux qui ne sont pas chrétiens [1].

Les Pères qui avaient parlé de la liberté, dans leurs discours ou dans leurs homélies, pour détruire cette idée de la fortune et du destin qui était répandue dans le peuple, ou pour combattre les Marcionites, les Manichéens, etc., n'avaient point parlé de la grâce; ils avaient tiré leurs preuves de l'histoire, du spectacle de la nature, de la raison mêmeet de l'expérience.

Mais lorsque les Pères avaient à faire sentir aux chrétiens tout ce qu'ils devaient à la bonté et à la miséricorde de Dieu; lorsqu'ils se proposaient de réprimer l'orgueil ou la vanité; lorsqu'ils voulaient faire sentir à l'homme sa dépendance et lui faire connaître toute la puissance de Dieu, ou enfin lorsqu'ils avaient à prouver aux infidèles les avantages de la religion chrétienne et la nécessité de l'embrasser, alors ils enseignaient que l'homme naissait coupable et qu'il ne pouvait par lui-même se réconcilier avec Dieu ni mériter la félicité qu'il destinait aux fidèles.

Ils considéraient alors l'homme destiné à une fin surnaturelle à laquelle il ne pouvait parvenir que par des actions d'un mérite surnaturel. La liberté de l'homme, ses forces et ses ressources pour les vertus naturelles, ne pouvaient jamais l'élever jusqu'à des actions d'un ordre surnaturel; elles laissaient donc l'homme dans une impuissance absolue par rapport au salut; elles étaient donc de nulle considération, et les Pères, sans se contredire, ont alors représenté l'homme comme une créature livrée dès sa naissance au crime, attachée par un poids invincible au désordre, et dans une impuissance absolue pour le bien.

Si le temps ne nous avait conservé des ouvrages des Pères que les passages dans lesquels ils établissent la liberté de l'homme, nous n'aurions aucune raison de juger qu'ils ont cru que l'homme, pour être juste, vertueux et chrétien, eût besoin du secours de la grâce; et si tous les ouvrages des Pères avaient péri, excepté les endroits où ils parlent de la nécessité de la grâce, nous ne pourrions pas juger qu'ils aient cru que l'homme est libre; nous serions au contraire autorisés à penser qu'ils ont regardé l'homme comme l'esclave du péché.

[1] Aug., De nat. et grat., c. 68.

[redacted]

Les différentes manières dont les Pères avaient parlé de la grâce et de la liberté devaient donc faire nier la liberté ou la nécessité de la grâce, pour peu qu'on eût d'intérêt d'exagérer les forces de l'homme ou de les diminuer; car l'intérêt ou le désir que nous avons d'établir une chose anéantit, pour ainsi dire, à nos yeux tout ce qui lui est contraire, et ne laisse subsister pour nous que ce qui lui est favorable, parce qu'il fixe notre attention sur ces objets.

C'est ainsi que Pélage fut conduit à l'erreur qui porte son nom.

Vers la fin du quatrième siècle et au commencement du cinquième, une infinité de monde allait visiter les lieux saints; ces pèlerinages firent connaître en Occident les ouvrages des Pères grecs.

Ces Pères avaient combattu les Manichéens, la fatalité des philosophes, le destin et la fortune du peuple.

Rufin, qui avait été long-temps en Orient, était plein de ces ouvrages : il en traduisit une grande partie, et se concilia par ces traductions, par ses connaissances et par sa conduite, beaucoup de considération.

Ce fut dans ce temps que Pélage sortit d'Angleterre pour aller visiter les lieux saints; il se rendit à Rome, et y fit connaissance et se lia d'amitié avec Rufin; il lut beaucoup les Pères grecs, surtout Origène.

Pélage était né avec un esprit ardent et impétueux; il ne voyait rien entre l'excès et le défaut, et croyait qu'on était toujours audessous du devoir lorsqu'on n'était pas au plus haut degré de la vertu : il avait donné tout son bien aux pauvres, et faisait profession d'une grande austérité de mœurs.

Dans des caractères de cette espèce, le zèle du salut du prochain est ordinairement joint au désir d'amener tout le monde à son sentiment et à sa manière de vivre et de penser. Pélage exhortait et pressait vivement tout le monde de se dévouer à la haute perfection qu'il professait [1].

Mais on répondait souvent à Pélage qu'il n'était pas donné à tout le monde de l'imiter, et l'on s'excusait sur la corruption et sur la faiblesse de la nature humaine.

Pélage chercha dans l'Écriture et dans les Pères tout ce qui pouvait ôter ces excuses aux pécheurs; son attention se fixa na-

[1] Aug., De peccat. merit., l, 2, c. 16.

turellement sur tous les endroits dans lesquels les Pères défendent la liberté de l'homme contre les partisans de la fatalité, ou reprochent aux chrétiens leur attachement au vice, leur lenteur dans la carrière de la vertu.

Tout ce qui prouvait la corruption de l'homme ou le besoin de la grâce lui était échappé; il crut donc ne suivre que la doctrine des Pères en enseignant que l'homme pouvait, par ses propres forces, s'élever au plus haut degré de perfection, et qu'on ne pouvait rejeter sur la corruption de la nature l'attachement aux biens de la terre et l'indifférence pour la vertu [1].

De Pélage et de ses disciples depuis la naissance de son erreur jusqu'au temps où Julien devint le chef des Pélagiens.

Nous venons de voir le premier pas que Pélage fit vers l'erreur. Comme il y avait à Rome beaucoup de personnes instruites par Rufin, qui étaient dans ces sentimens, et comme Pélage avait beaucoup d'adresse et était très-exercé dans l'art de la dispute, il se fit beaucoup de disciples à Rome [2].

Cependant beaucoup de personnes furent choquées de cette doctrine : on trouva que Pélage flattait trop l'orgueil humain; que l'Écriture nous parlait bien différemment de l'homme; qu'elle nous apprenait qu'il n'y avait point d'homme juste; que la nature humaine était corrompue; que depuis le péché du premier homme nous ne pouvons faire aucune bonne œuvre sans la grâce; que c'était ainsi que les Pères nous parlaient de l'homme.

Rome ayant été prise par les Goths, Pélage en sortit et passa en Afrique avec Célestius, le plus habile de ses sectateurs [3].

Pélage ne s'arrêta pas long-temps en Afrique; il y laissa Célestius et passa en Orient.

Célestius se fixa à Carthage, où il enseignait les sentimens de son maître.

Paulin, diacre de l'Église de Carthage, cita Célestius devant un concile assemblé à Carthage, et l'accusa de soutenir : 1° qu'Adam avait été créé mortel, et qu'il serait mort, soit qu'il eût péché ou non; 2° que le péché d'Adam n'avait fait de mal qu'à

[1] Aug., De nat. et grat.; De lib. arbitr.
[2] Aug. ep. 89, t. 2, edit. Benedict.
[3] An 410.

[redacted]

lui et non à tout le genre humain; 3° que la loi conduisait au royaume céleste aussi bien que l'Évangile ; 4° qu'avant l'avènement de Jésus-Christ les hommes ont été sans péché ; 5° que les enfans nouveau-nés sont dans le même état où Adam était avant sa chute ; 6° que tout le genre humain ne meurt point par la mort et par la prévarication d'Adam, comme tout le genre humain ne ressuscite point par la résurrection de Jésus-Christ; 7° que l'homme naît sans péché, et qu'il peut aisément obéir aux commandemens de Dieu, s'il le veut.

Le concile de Carthage condamna la doctrine de Célestius, qui fut obligé de quitter l'Afrique, et qui repassa en Sicile où il s'occupa à défendre ses erreurs [1].

Pélage, qui était à Jérusalem, publia différens écrits où il expliquait ses sentimens [2].

Il avouait que, quoiqu'aucun homme, excepté Jésus-Christ, n'eût été sans péché, il ne s'ensuivait pas que cela fût impossible. Il assurait qu'il ne disputait pas du fait, mais de la possibilité, et qu'il reconnaissait que ce n'était que par la grâce ou avec le secours de Dieu que l'homme pouvait être sans péché.

Cette doctrine déplut à beaucoup de monde à Jérusalem. Jean, évêque de cette ville, convoqua une assemblée à laquelle il appela trois prêtres latins, Avitus, Vital et Orose : ce dernier était alors à Bethléem avec saint Jérôme. Comme il s'était trouvé en Afrique dans le temps de la condamnation de Célestius, il raconta à l'assemblée ce qui s'était fait à Carthage contre Célestius, et il lut une lettre de saint Augustin contre les erreurs de Célestius.

Pélage déclara qu'il croyait que l'homme sans grâce ne pouvait être sans péché ; mais que cela ne lui était pas impossible avec le secours de la grâce. Le concile renvoya le jugement de Pélage au pape Innocent et lui imposa silence [3].

On tint la même année un concile en Palestine, où quatorze évêques se trouvèrent [4].

Héros et Lazare donnèrent à Euloge, archevêque de Césarée, une accusation par écrit contre Pélage : cette accusation contenait

[1] Aug., De peccat. origin., c. 2, 3, 4, ep. 89. Conc. Carth., ep. ad Inn., ep. 88, inter. Aug., De gestis Palestin. Prosp. contr. Tert.

[2] Aug., De grat. christ., c. 37. Oros. Apol., p. 662.

[3] Oros. Apol.

[4] An 415.

plusieurs propositions, dans lesquelles Pélage semblait nier la nécessité de la grâce, dire qu'un enfant peut être sauvé sans le baptême, et soutenir que l'homme peut vivre sans péché.

Pélage comparut dans le concile, reconnut la nécessité de la grâce, dit qu'il avait soutenu que l'homme pouvait être sans péché; mais il assura qu'il avait dit que cela n'était possible que par la grâce : il nia qu'il eût jamais dit que les enfans pouvaient être sauvés sans le baptême.

Le concile approuva les réponses de Pélage, et le déclara digne de la communion de l'Église catholique [1].

Avant que les actes de ce concile fussent publiés, Pélage écrivit à un de ses amis que ses sentimens avaient été approuvés, et il rendit sa lettre publique.

Mais on ne doutait pas que Pélage n'eût trompé les Pères, et qu'il ne niât intérieurement la nécessité de la grâce.

Pour se justifier, Pélage composa un ouvrage sur le libre arbitre. Dans cet ouvrage, il reconnaissait différentes sortes de grâces nécessaires à l'homme pour faire le bien; mais il donnait le nom de grâce, ou à ce que nous appelons les dons naturels, tels que l'existence, le libre arbitre, l'intelligence; ou aux secours extérieurs, tels que la loi qui nous dirige, la révélation qui nous instruit, l'exemple qui nous anime et nous soutient. Il reconnaissait même qu'il y avait des grâces intérieures, mais il croyait que ces grâces n'étaient que des lumières qui éclairaient l'entendement et qui n'étaient pas même absolument nécessaires pour pratiquer l'Évangile avec plus de facilité [2].

Les évêques d'Afrique, assemblés à Carthage, furent informés, par les lettres de Héros et de Lazare, de la doctrine de Pélage et du progrès qu'elle faisait en Orient : le concile fit lire ce qui avait été fait contre Célestius environ cinq ans auparavant, condamna de nouveau Pélage et Célestius et prononça anathème contre « tout homme qui combattrait la grâce marquée par les prières » des saints, en prétendant que la nature est assez forte par elle- » même pour surmonter les péchés et observer les lois de Dieu, » et qui nie que l'enfant soit tiré de la perdition par le baptême « de Jésus-Christ. »

Les évêques écrivirent au pape Innocent pour l'informer de ce

[1] De gestis Palestinis.
[2] Aug., Ep. 186.

qu'ils avaient fait contre Pélage et contre Célestius, afin qu'il s'unît à eux pour condamner l'erreur de Pélage [1].

Le concile provincial de Numidie, assemblé à Milève, et composé de soixante et un évêques, condamna aussi l'erreur de Pélage et écrivit au pape comme le concile de Carthage.

Innocent Ier approuva le jugement des évêques d'Afrique, et condamna Pélage et Célestius [2].

Pélage et Célestius sentirent bien qu'ils étaient perdus si cette condamnation subsistait; Pélage écrivit donc au pape, et Célestius se rendit à Rome pour faire lever l'excommunication portée contre Pélage et contre lui.

Innocent était mort lorsque Célestius arriva à Rome, et Zozime occupait le siége de saint Pierre.

Célestius lui présenta une requête qui contenait l'exposition de sa foi; il s'étendit beaucoup sur tous les articles du symbole, depuis la Trinité et l'unité de Dieu jusqu'à la résurrection des morts, sur quoi personne ne l'accusait de se tromper; puis, venant aux articles en dispute, qu'il traitait de questions problématiques et qui n'étaient point matière de foi, il protestait ne rien tenir que ce qu'il avait puisé dans les sources des apôtres et des prophètes, et néanmoins il déclarait qu'il se soumettait au jugement du pape et qu'il voulait corriger les choses dans lesquelles Zozime jugerait qu'il s'était trompé.

On ne sait point comment il s'exprimait sur la grâce, sur le péché originel. Il confessa qu'il fallait baptiser les enfans pour la rémission des péchés, et néanmoins il soutenait que la transmission du péché par la naissance était contraire à la foi et faisait injure au créateur [3].

Le pape Zozime assembla des évêques et des prêtres, examina tout ce qu'on avait fait contre Célestius et condamna ses sentimens, en approuvant la résolution dans laquelle il était de se corriger; car, dit M. de Tillemont, « on peut avoir le cœur catholique, en ayant des sentimens contraires à la vérité, pourvu qu'on ne les soutienne pas comme des choses assurées et qu'on soit dans la disposition de les condamner, lorsqu'on en connaîtra la fausseté [4]. »

[1] Ep. 96, 94, 95.
[2] Ep. 91, 93.
[3] Aug., De grat. christ., c. 50, 33. De peccat. merit., c. 5, 6, 23.
[4] Tillemont, Hist. ecclés., t. 13, p. 720.

Maxime pleine d'équité, de sagesse et de charité, dont l'observation empêcherait bien des maux, mais que l'ignorance et l'envie de dominer ou de faire fortune s'efforceront toujours de faire regarder comme l'effet d'une indifférence criminelle.

L'indulgence sage et chrétienne de Zozime ne l'empêcha pas d'examiner avec soin les sentimens de Célestius; il lui fit toutes les questions qui pouvaient l'éclairer sur sa sincérité, et enfin il lui demanda s'il condamnait les erreurs que le public lui reprochait : Célestius lui répondit qu'il les condamnait selon le sentiment du pape Innocent.

La soumission apparente de Célestius, le fruit que l'Église pouvait retirer de ses talens, la charité que l'on doit à l'erreur, engagèrent Zozime à ne pas le condamner; mais il ne leva pas l'excommunication portée contre lui.

Il écrivit aux évêques d'Afrique; non, disait-il, qu'il ne sût bien ce qu'il devait faire, mais pour faire à tous ses frères l'honneur de délibérer avec eux sur la manière dont il fallait traiter un homme qui avait d'abord été accusé devant eux : il leur reprochait d'avoir agi dans cette affaire avec trop de précipitation, et déclarait que si avant deux mois on ne venait à Rome agir contre Célestius, il le regarderait comme catholique, après les déclarations si manifestes et si précises qu'il avait données [1].

Pélage, dans sa lettre au pape Zozime, reconnaissait le péché originel et la nécessité de la grâce plus clairement que Célestius; le pape en informa aussi les évêques d'Afrique.

Aurèle, évêque de Carthage, ayant reçu les lettres de Zozime, convoqua les évêques des provinces les plus voisines, écrivit à Zozime pour qu'il suspendît son jugement; l'année suivante, les évêques s'assemblèrent au nombre de 214, et firent contre les Pélagiens huit canons [2].

[1] Mercator. Commonit., c. 1.

[2] Ils condamnèrent dans ces canons :

1° Quiconque dira qu'Adam a été créé mortel, et que sa mort n'a point été la peine du péché, mais une loi de la nature.

2° Ceux qui nient qu'on doit baptiser les enfans, ou qui, convenant qu'on doit les baptiser, soutiennent néanmoins qu'ils naissent sans péché originel.

3° Ceux qui disent que la grâce qui justifie l'homme par Jésus-Christ Notre-Seigneur n'a pas d'autre effet que de remettre les péchés com-

Les Pères d'Afrique informèrent le pape et l'empereur de ce qui s'était passé dans le concile universel d'Afrique.

Zozime approuva les décrets du concile et reconnut que Pélage et Célestius lui en avaient imposé : il les excommunia, condamna leur doctrine et adressa cette condamnation à tous les évêques du monde, qui l'approuvèrent [1].

L'empereur Honoré, ayant appris que les évêques d'Afrique avaient condamné le Pélagianisme, ordonna qu'on traiterait les Pélagiens comme des hérétiques, et que Pélage, enseignant des erreurs condamnées par l'Église et qui troublaient la tranquillité publique, serait chassé de Rome avec Célestius.

L'empereur ordonna de plus de publier partout que tout le monde serait reçu à déférer aux magistrats ceux qu'on accuserait de suivre la même doctrine, et que ceux qui seraient trouvés coupables seraient exilés. Pélage fut chassé de Jérusalem, et l'on n'a su ni quand ni où il mourut.

Des Pélagiens, depuis que Julien d'Éclane fut leur chef jusqu'à leur extinction.

L'empereur avait porté une loi qui obligeait tous les évêques à signer la condamnation de Pélage, et c'est la première fois qu'on

mis, et qu'elle n'est pas donnée pour secourir l'homme afin qu'il ne pèche plus.

4° Ceux qui disent que la grâce ne nous aide qu'en nous faisant connaître notre devoir, et non pas en nous donnant le pouvoir d'accomplir les commandemens par les forces du libre arbitre, sans le secours de la grâce.

5° Ceux qui disent que la grâce ne nous est donnée que pour faire le bien avec plus de facilité, parce qu'on peut absolument accomplir les commandemens par les forces du libre arbitre et sans le secours de la grâce.

6° Ceux qui disent que ce n'est que par humilité que nous sommes obligés de dire que nous sommes pécheurs.

7° Ceux qui disent que chacun n'est pas obligé de dire, pardonnez-nous nos péchés, pour soi-même, mais pour les autres qui sont pécheurs.

8° Que les saints ne sont obligés de dire les mêmes paroles que par humilité. Aug., Ep. 47. Conc., t. 7, p. 1021.

[1] Aug., De peccat. origin., c. 3. Aug. ad Bonif., c. 4, Ep. 47. Mercator Commonit., c. 1.

voit les empereurs demander une signature générale aux évêques.

Il paraît que Zozime n'attendait pas la loi de l'empereur pour obliger les évêques à souscrire à la condamnation de Pélage.

Dix-huit évêques d'Italie, à la tête desquels était Julien, évêque d'Éclane, dans la Campanie, refusèrent de signer la lettre de Zozime, croyant ne pouvoir condamner en conscience des personnes absentes, dont ils n'avaient point entendu les justifications, et qui avaient condamné par leurs écrits les erreurs qu'on leur imputait ; ils déclarèrent donc qu'ils demeureraient dans une exacte neutralité sur la condamnation de Pélage.

Julien et ses adhérens furent déposés, et ce fut alors que cet évêque devint le chef des Pélagiens : il demanda des juges ecclésiastiques à l'empereur, écrivit aux églises d'Orient, et défendit par ses écrits les sentimens de Pélage [1].

Sous ce nouveau chef, le Pélagianisme prit une autre forme.

Les Pélagiens avaient prétendu que le dogme du péché originel était contraire à la justice et à la sainteté de Dieu ; ils avaient dit que si la concupiscence était un mal et un effet du péché, en un mot, que si les enfans naissaient tous dans le péché, comme leurs adversaires le prétendaient, il faudrait dire que le mariage, qui est l'effet et qui devient la source de ce péché, est un mal et un désordre.

Saint Augustin avait répondu à cette difficulté dans le premier livre du mariage et de la concupiscence.

Julien lut ce livre, et prétendit que les principes de saint Augustin conduisaient au Manichéisme : il entreprit de faire voir que, dans les principes des catholiques aussi bien que dans le système des Manichéens, le mariage était mauvais ; que l'homme, dans le système du péché originel, naissait déterminé au mal comme dans le système de Manès ; que si l'enfant naissait criminel et digne de l'enfer pour un péché qu'il n'aurait pas été le maître d'éviter, il fallait que le Dieu des catholiques fût aussi méchant que le mauvais principe des Manichéens [2].

Ces difficultés, maniées par un homme tel que Julien, séduisirent beaucoup de monde ; mais les savans écrits de saint Augus-

[1] Aug. in Julian., l. 1, c. 4. Mercator Commonit., c. 1. Aug. op. imperfect., l. 1, c. 18.

[2] Aug. in Julian.

tin, la vigilance et le zèle du pape Célestin et de saint Léon, arrêtèrent le progrès des erreurs de Julien.

Ce chef des Pélagiens parcourut tout l'Orient sans pouvoir détacher personne du jugement et du sentiment des conciles d'Afrique : il fut condamné avec Nestorius dans le concile d'Éphèse ; il se retira dans le monastère de Lerins, passa ensuite en Sicile, et y mourut obscur et misérable [1].

Quelques autres disciples de Pélage étaient passés en Angleterre et y avaient enseigné ses erreurs avec succès. Les évêques des Gaules y envoyèrent saint Germain, évêque d'Auxerre, et saint Loup, évêque de Troyes, qui détrompèrent ceux que les Pélagiens avaient séduits [2].

Pourquoi le Pélagianisme s'éteignit sans troubler l'État.

Telle fut la fin du Pélagianisme, erreur des plus spécieuses, et enseignée par des hommes du premier ordre; telle fut, dis-je, la fin du Pélagianisme ; tandis que deux vieillards avares, deux clercs ambitieux, une femme vindicative et riche, avaient formé à Carthage le schisme des Donatistes, qui ne s'éteignit qu'au bout d'un siècle, et qui désola l'Afrique entière.

Si la principale utilité de l'histoire consiste à nous faire connaître les causes des évènemens, il n'est peut-être pas inutile de rapprocher les effets et la durée du schisme des Donatistes de l'extinction subite du Pélagianisme.

Lorsque Lucille forma le complot qui donna naissance au schisme des Donatistes, le christianisme commençait à jouir de la paix et du calme ; les Chrétiens étaient pleins de zèle et tranquilles; tout était donc prêt à s'animer; toutes les âmes étaient, pour ainsi dire, à quiconque voudrait les intéresser : un parti naissant devait donc se grossir subitement, s'échauffer et devenir fanatique ; ainsi Lucille, pour produire en Afrique un schisme dangereux, n'eut besoin que de sa fortune et de sa vengeance.

Le Pélagianisme parut dans des circonstances bien différentes.

Lorsque Pélage enseigna ses erreurs, l'Italie était ravagée par les Goths : Rome, assiégée plusieurs fois par Alaric, ne s'était sau-

[1] Noris, Hist. Pelag., l. 2, p. 171.

[2] Prosper. Chronic. Tillemont, t. 15. Hist. littér. de France, t. 2, p. 258, 259.

vée du pillage que par des contributions immenses, et la puissance d'Alaric, toujours supérieure à celle de l'empereur en Italie, faisait craindre à Rome de nouveaux malheurs : les personnes les plus considérables en étaient sorties, et les esprits y étaient dans la consternation et dans l'abattement.

Le schisme des Donatistes n'était pas encore éteint entièrement; il avait en quelque sorte consumé tout le fanatisme des esprits, et le souvenir des fureurs des Donatistes inspirait de la crainte et de la précaution contre tout ce qui pouvait faire naître un nouveau schisme.

Ainsi Célestius ne trouva point dans les esprits la chaleur et le goût de la nouveauté, si utile et même si nécessaire pour faire embrasser avec ardeur et pour faire soutenir avec force une opinion naissante et apportée par un étranger.

Pélage, qui était passé en Orient, ne pouvait s'y faire entendre que par un truchement, et ne pouvait par conséquent répandre ses erreurs facilement, ni donner à son parti de l'éclat et de la célébrité.

Saint Augustin, qui depuis long-temps était la gloire et l'oracle de l'Afrique, combattit le Pélagianisme avec une force, un zèle et une supériorité auxquels l'adresse et l'habileté de Pélage, de Célestius et de Julien ne purent résister. Le Pélagianisme fut condamné par les conciles d'Afrique, et le jugement des conciles fut approuvé par le pape Zozime et par toute l'Église.

Le crédit de saint Augustin auprès de l'empereur, et la crainte de voir dans l'empire de nouvelles divisions, firent traiter les Pélagiens comme les autres hérétiques, et étouffèrent le Pélagianisme dans l'Occident.

Lorsque Julien et les autres évêques attachés au Pélagianisme passèrent en Orient, ils y trouvèrent presque tous les esprits partagés entre les catholiques et les Ariens, et vivement animés les uns contre les autres.

Le Nestorianisme commençait aussi alors à faire du bruit ; ainsi Julien trouva tous les esprits occupés, livrés à un parti, et pleins d'un intérêt qui ne leur permettait pas d'en prendre au Pélagianisme assez pour le soutenir contre l'Église latine et contre les lois des empereurs.

D'ailleurs, un parti ne devient séditieux que par le moyen du peuple : la doctrine de Pélage n'était pas propre à échauffer le peuple ; il élevait la liberté de l'homme et niait sa corruption origi-

nelle, mais c'était pour l'obliger à une grande austérité ; il faisait dépendre de l'homme seul sa vertu et son salut, mais c'était pour lui reprocher plus amèrement ses défauts et ses péchés et pour lui ôter toute excuse s'il ne se corrigeait point : or, le peuple aime mieux un dogme qui l'excuse et qui l'humilie qu'un système qui flatte sa vanité, mais qui le rend inexcusable dans ses vices et dans ses défauts. Pour mettre le peuple dans les intérêts du Pélagianisme, il fallait, en exagérant les forces de l'homme, diminuer ses obligations ; et Pélage s'était proposé tout le contraire.

Le Pélagianisme tel que Pélage le proposait, et dans les circonstances où il a paru, ne pouvait donc former un parti ou une secte, et ne devait rester que comme une opinion ou comme un système, se conserver parmi les personnes qui raisonnaient, s'y discuter, se rapprocher du dogme de l'Église sur la nécessité de la grâce, et donner naissance au Semi-Pélagianisme.

PÉLAGIANISME, hérésie de Pélage.

Pélage avait, par ses exhortations, porté plusieurs personnes à abandonner les espérances du siècle et à se consacrer à Dieu ; il était embrasé du zèle pour le salut du prochain, et traitait avec beaucoup de mépris et de dureté ceux qui ne faisaient que de faibles efforts vers la perfection et qui prétendaient s'excuser sur la faiblesse de la nature humaine ; il s'emportait contre eux, et, pour leur ôter toute excuse, il releva beaucoup les forces de la nature, et soutint que l'homme pouvait pratiquer la vertu et s'élever au plus haut degré de perfection.

Ce n'est point sur la corruption de la nature, disait-il, qu'il faut rejeter nos péchés et notre tiédeur ; la nature humaine est sortie pure des mains du créateur et exempte de corruption : nous prenons pour une corruption attachée à la nature les habitudes vicieuses que nous contractons, et nous tombons dans une injustice que les Païens ont évitée : c'est à tort, dit un Païen éclairé, que le genre humain se plaint de sa nature [1].

On fut choqué de cette doctrine ; on trouva que Pélage flattait trop l'orgueil humain ; que l'Écriture nous parlait de l'homme bien différemment; qu'elle nous apprenait qu'il n'y avait point d'homme juste, que la nature humaine était corrompue, que depuis le péché du premier homme nous ne pouvions faire aucune bonne ac-

[1] Aug., loc. cit., De peccat. merit.

tion sans la grâce, et que c'était ainsi que les Pères avaient parlé de l'homme[1].

La dispute se trouvait par-là réduite à trois points : on contestait à Pélage qu'il fût possible que l'homme vécût sans péché ; on lui soutenait que la nature était corrompue depuis Adam, et qu'il ne pouvait faire de bonnes actions sans la grâce.

Ainsi, pour défendre son sentiment, Pélage fut obligé de prouver que l'homme pouvait être sans péché, que sa nature n'était point corrompue, et que la grâce n'était pas nécessaire pour éviter le péché ou pour pratiquer la vertu.

Enfin Pélage, forcé de reconnaître la nécessité de la grâce, prétendit que cette grâce n'était que notre existence, le libre arbitre, la prédication de l'Évangile, les bons exemples, les miracles.

Voilà les quatre principes qui formèrent le Pélagianisme et qui conduisirent à beaucoup de questions incidentes qui ne furent point des parties essentielles du Pélagianisme, et sur lesquelles l'Église n'a point prononcé. Voyons comment ces points furent défendus par les Pélagiens et combattus par les catholiques.

PREMIÈRE ERREUR DE PÉLAGE,

PRINCIPE FONDAMENTAL DU PÉLAGIANISME.

L'homme peut vivre sans péché.

Les hommes qui prétendent excuser leurs péchés sur la faiblesse de la nature sont injustes : rien n'est ni plus clairement ni plus souvent prescrit aux hommes, dans l'Écriture, que l'obligation d'être parfaits. « Soyez parfaits, dit Jésus-Christ, comme votre » Père céleste est parfait. Quel est, dit David, celui qui habitera » dans vos tentes, o Seigneur ? Celui qui marche sans tache, et » qui suit la justice. Faites tout sans murmure, dit saint Paul, et » sans hésiter, afin que vous soyez irrépréhensibles et simples, » comme des enfans de Dieu, purs et sans péché. »

Cette obligation est prescrite dans mille autres endroits de l'Écriture ; si nous ne pouvons pas la remplir, celui qui nous l'a prescrite ne connaissait pas la faiblesse humaine, ou, s'il la connaissait, il est injuste et barbare de nous punir ; Dieu, dans ce sentiment,

[1] Aug., loc. cit., De peccat. merit.

[redacted]

ne nous aurait pas donné des lois pour nous sauver, mais pour avoir des coupables à punir [1].

Pour réduire la question à des termes plus précis, disaient les Pélagiens, il faut demander à ceux qui prétendent que l'homme ne peut pas vivre sans péché :

1° Ce que c'est que le péché en général; si c'est une chose qu'on puisse éviter, ou non. Si on ne le peut pas éviter, il n'y a point de mal à le commettre ; et ni la raison ni la justice ne permettent d'appeler péché ce qui ne peut en aucune manière s'éviter ; et si l'homme peut éviter le péché, il peut donc être toute sa vie sans péché.

2° Il faut leur demander si l'homme doit être sans péché ; ils répondront sans doute qu'il le doit, mais s'il le doit, il le peut, et s'il ne le peut pas, il ne le doit pas. Si l'homme ne doit pas être sans péché, il doit être pécheur ; et ce ne sera plus sa faute, si l'on suppose qu'il est nécessairement tel.

3° Si l'homme ne peut être sans péché, c'est, ou par la nécessité, ou par le choix libre de sa volonté qu'il pèche ; si c'est par la nécessité de sa nature, il n'est plus coupable, il ne pèche pas ; si c'est par le choix libre de sa volonté, il peut donc éviter le péché pendant toute sa vie [2].

Les catholiques combattaient cette erreur par l'autorité de l'Écriture, qui nous apprend, en mille endroits, qu'il n'y a point d'homme sans péché ; que quiconque ose dire qu'il est sans péché se trompe et se séduit lui-même [3].

Ils joignaient à l'autorité de l'Écriture le sentiment unanime des Pères, qui reconnaissaient tous que l'homme ne peut vivre sans commettre quelque péché [4].

Ce n'est pas qu'il y ait quelque péché auquel l'homme soit déterminé par sa nature ou par une puissance invincible : il n'en est aucun qu'il ne puisse éviter en particulier ; mais, pour les éviter tous sans exception, il faut une continuité d'attention dont l'homme n'est pas capable.

[1] Pelag., Ep. ad Demetriad. apud. Hyeron., t. 4, p. 10.

[2] Definitiones Cœlestii. Garnier, Appendic. 6. De scriptis pro hæresi Pelag., c. 3, p. 384.

[3] Proverb. 24. Joan. 1, ✝. 1.

[4] Origen. in Ep. ad Rom. Cydrian., etc. *Voyez* Vossius, Hist. Pelagian. Noris. Garnier.

L'homme, obligé de tendre à une perfection qu'il ne peut atteindre, fait vers cette perfection des efforts qu'il n'aurait pas faits ; il acquiert des vertus qu'il n'aurait point acquises ; il évite des péchés qu'il n'aurait point évités : la loi qui oblige l'homme à la perfection est donc une loi pleine de sagesse.

Les fautes qui échappent à la vigilance de l'homme ne sont point des crimes irrémissibles : les catholiques, qui soutiennent que l'homme ne peut vivre sans péché, ne font donc point de Dieu un être injuste et barbare, qui oblige l'homme à des choses impossibles pour avoir des coupables à punir.

La doctrine des catholiques contre Pélage, sur l'impossibilité dans laquelle l'homme est d'éviter tous les péchés pendant sa vie, était la doctrine de toute l'Église, et le sentiment de Pélage sur l'impossibilité fut condamné dans les conciles tenus en Orient, quelque bien disposé qu'on fût pour la personne de Pélage dans ces assemblées. Pélage lui-même fut obligé de la condamner; elle le fut ensuite par le concile de Milève, et cette condamnation fut approuvée par le pape et par toutes les Églises.

SECONDE ERREUR DE PÉLAGE.

Il n'y a point de péché originel.

Les catholiques prouvaient le péché originel par l'Écriture, par la tradition, et enfin par l'expérience.

Pélage, pour soutenir son sentiment contre les catholiques, prétendit qu'ils interprétaient mal l'Écriture ; il réclama l'autorité de la tradition, attaqua le dogme du péché originel, et prétendit qu'il était absurde et injurieux à Dieu.

Les Sociniens ont renouvelé les erreurs des Pélagiens sur le péché originel, et les ennemis de la religion tournent contre la religion même toutes les difficultés des Pélagiens et des Sociniens.

Ainsi il est important de traiter cette question.

Preuves qui établissent le dogme du péché originel.

Moïse nous apprend qu'Adam a péché et qu'il a été chassé du paradis. David reconnaît qu'il a été formé dans l'iniquité et que sa mère l'a conçu dans le péché.

Job déclare que personne n'est exempt de souillure, non pas même l'enfant d'un jour [1].

[1] Genes. Psalm. 50, ỳ. 7, Job., c. 14, v. 4.

Saint Paul enseigne que le péché est entré par un seul homme dans le monde, et la mort par le péché, et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes. Tous ayant péché dans un seul, il répète que c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la damnation, que nous naissons enfans de colère [1].

Nous avons dans nous-mêmes des preuves de la corruption originelle de la nature humaine : Dieu avait fait l'homme immortel; il avait éclairé son esprit et créé son cœur droit; nous naissons au contraire ensevelis dans les ténèbres, portés au mal; nous sommes affligés par mille infirmités qui nous conduisent enfin à la mort.

Nous avons donc des preuves de fait que nous sommes coupables et punis à cause du péché d'Adam.

Depuis saint Ignace jusqu'à saint Jérôme, qui disputait contre Pélage, tous les Pères ont enseigné le dogme du péché originel [2].

Les cérémonies de l'Église, le baptême, les exorcismes, étaient des preuves que la croyance du péché originel était aussi ancienne que l'Église, et cette croyance était si distincte dans l'Église, que Julien reprochait à saint Augustin qu'il se servait contre lui du consentement des artisans et du peuple [3].

Enfin, encore aujourd'hui toutes les communions séparées depuis mille, onze et douze cents ans, reconnaissent le dogme du péché originel [4].

Réfutation des réponses des Pélagiens et des Sociniens aux preuves que l'on vient d'apporter.

1° Les Pélagiens et les Sociniens ont prétendu que les passages qui portent que nous avons péché dans Adam ne signifient rien autre chose sinon qu'Adam a donné à tout le genre humain l'exemple du péché, que tous les hommes l'ont imité, et que c'est en ce sens que tous les hommes pèchent dans Adam.

Mais il est clair, par le passage tiré de saint Paul, 1° que tous les hommes meurent en Adam, et que cette mort est une suite

[1] Ad Rom. 5. Ad Ephes. 2.

[2] On trouve tous ces passages dans Vossius. Hist. Pelag., part. 1. Thes. 6.

[3] Aug., l. 2. Op. imperf., c. 181; l. 5, c. 131.

[4] Perpét. de la foi, t. 3, à la fin.

du péché du premier homme ; 2° que tous les hommes sont coupables de ce péché, et qu'il est aussi étendu que l'empire de la mort ; que les enfans qui meurent dans le sein de leur mère sont coupables de ce péché, quoiqu'ils n'aient encore fait aucune action, et que par conséquent le péché originel n'est pas une imitation du péché d'Adam ; 3° il est clair, par l'Écriture, que nous naissons enfans de colère, odieux aux yeux de Dieu, et que par conséquent le péché d'origine n'est pas une simple privation des avantages attachés à l'état d'innocence, tels que l'immortalité, l'empire sur nos sens, etc., comme les Sociniens le prétendent, mais que le péché originel est un péché qui affecte l'âme de l'homme et qui le rend odieux à Dieu.

2° Les Pélagiens et les Sociniens opposent à ces preuves un passage du Deutéronome, qui dit que les enfans ne mourront point pour leurs pères, ni les pères pour les enfans.

Mais il s'agit ici d'une loi qui regarde des enfans nés ; c'est une loi que Dieu prescrit à des hommes qui doivent juger d'autres hommes : quel rapport une pareille loi a-t-elle avec les passages qui prouvent le péché originel ?

3° Julien opposait à saint Augustin un passage de saint Paul, qui dit que nous comparaîtrons tous devant le tribunal de Jésus-Christ pour être jugés selon ce que chacun aura fait de bien ou de mal ; d'où il concluait que les enfans qui n'avaient fait ni bien ni mal ne comparaîtraient pas, et qu'ils n'étaient par conséquent point coupables et ne seraient point punis.

De là naquirent toutes les questions sur le sort des enfans, sur le genre de peine qu'ils devaient souffrir ; questions inutiles pour le fond des contestations qui partageaient les catholiques et les Pélagiens, sur lesquelles saint Augustin n'osait rien affirmer, et sur lesquelles l'Eglise ne prononça point.

Mais Julien ne prouvait rien par ce passage de saint Paul, car il est clair que saint Paul n'exclut point les enfans, et quand il les exclurait, il s'ensuivrait tout au plus qu'ils ne sont coupables d'aucun péché actuel, et non pas qu'ils ne sont point coupables du péché originel.

4° Les Pélagiens et les Sociniens prétendent que le baptême n'est point donné pour remettre un péché, mais pour associer l'homme à l'Église chrétienne et lui donner droit au bonheur que Dieu destine à ceux qui vivent dans l'Église de Jésus-Christ.

Les catholiques répondaient que l'Écriture et la tradition nous

[redacted]

apprennent que le baptême est donné pour la rémission des péchés et pour régénérer l'homme.

5° Les Pélagiens et les Sociniens opposent l'autorité des Pères. Mais, 1° il est certain que Pélage et Julien n'ont jamais opposé à saint Augustin que quelques passages de saint Chrysostome, de saint Basile et de Théodore de Mopsueste, et que saint Augustin fit voir que les Pélagiens n'en pouvaient rien conclure en faveur de leur sentiment [1].

D'ailleurs, ce que nous avons dit sur l'origine de l'erreur de Pélage, par rapport aux différentes méthodes que les Pères employaient, selon les différens objets qu'ils se proposaient, peut servir à répondre aux passages dans lesquels ils paraîtront attaquer le péché originel, et à tout ce que M. Witby a recueilli pour soutenir qu'avant saint Augustin les Pères avaient témoigné du penchant à la doctrine des Pélagiens [2].

Difficultés des Pélagiens et des Sociniens contre le dogme du péché originel.

Tout ce qu'on peut dire contre le péché originel, Pélage et Célestius l'ont dit dans leurs disputes contre les catholiques. On peut les réduire à ce qui suit :

Une créature qui n'existe point ne saurait être complice d'une action mauvaise, et il est injuste de la punir comme coupable de cette action. L'enfant qui naît six mille ans après Adam n'a pu ni consentir à son péché ni réclamer contre sa prévarication : comment Dieu si juste, si bon, si miséricordieux, qui pardonne à ceux qui implorent sa miséricorde les péchés qu'ils ont commis librement, imputerait-il un péché qu'on n'a pu éviter et auquel on n'a aucune part [3] ?

[1] *Voyez*, sur cela, Remarques sur la Bibliot. de M. Dupin, in-8° ; à Paris, 1692, t. 1. On y prouve que saint Justin, saint Irénée, Tertullien, Origène, se sont très-clairement expliqués sur le péché originel. *Voyez* aussi la tradition de l'Église sur le péché originel ; à Paris, 1692, in-12.

[2] Witby, De imputatione divinâ peccati Adami posteris ejus universis ; in-8° ; Lond., 1711.

[3] Pelag. apud. Aug., De nat. et grat., c. 9, 30, l. 3. De peccat. merit., c. 2, 3. In Ep. ad Rom., inter opera Hyeron., et dans l'Appendix que le Clerc a ajouté à l'édition de saint Aug., par les PP. bénédictins.

Il ne faut pas croire éluder la force de ces difficultés en répondant que le péché originel s'est transmis à la postérité d'Adam : nous ne recevons de nos pères que le corps, et le corps n'est pas susceptible de péché ; c'est dans l'âme que réside le péché, et l'âme sort pure et innocente des mains de Dieu [1].

Enfin, quand il serait vrai que l'âme deviendrait souillée par son union avec le corps que nous recevons de nos pères, cette souillure ou cette corruption ne serait point un péché, puisque la corruption du corps et l'union de l'âme au corps seraient produites par des causes indépendantes de l'enfant et qui ont précédé son existence.

Réponse.

Il est certain que ce qui n'existe que d'aujourd'hui n'a pu se déterminer ni consentir à un crime commis il y a six mille ans.

Mais les catholiques ne prétendent pas que l'enfant ait commis le crime d'Adam ou qu'il y ait consenti ; ils disent que depuis le péché d'Adam tous les hommes naissent privés de la grâce, déchus des priviléges de l'état d'innocence ; que leur esprit est environné de ténèbres et leur volonté déréglée, et que cet état de l'homme est la suite du péché d'Adam.

Les catholiques ne disent pas que Dieu haïsse l'enfant, et qu'il le punisse pour avoir commis le péché d'Adam, ou parce qu'il est coupable d'un désordre dans lequel il soit tombé librement ; ils disent que le péché d'Adam causa dans ses facultés un désordre qui se communiqua à ses enfans, aussi bien que son péché, et qui se transmit à tous les hommes qui naissent par la voie de la génération et qui n'en sont point garantis par une grâce spéciale : toutes les difficultés des Pélagiens et des Sociniens portent donc à faux et n'attaquent point le dogme du péché originel, tel que l'Église l'enseigne.

Mais, dira-t-on, comment le désordre causé dans les facultés d'Adam et le péché ont-ils pu se transmettre à ses enfans ?

L'Écriture, qui nous apprend si clairement le péché du premier homme, et que son péché s'est communiqué à sa postérité, ne nous explique point comment ce désordre et ce péché se sont communiqués à ses enfans et ensuite à toute sa postérité.

[1] Apud Aug., De nat. et grat., c. 54.

Nous ne pouvons donc expliquer clairement comment se fait la propagation du péché originel ; mais nous ne voyons point qu'elle soit impossible, et par conséquent le Pélagien et le Socinien ne peuvent sans absurdité nier le péché originel ; car il est absurde de nier une chose enseignée clairement dans l'Écriture, dans la tradition et par l'Église universelle, lorsqu'on ne démontre pas que cette chose est impossible.

Mais, disent les Sociniens, n'est-il pas évident que Dieu ne peut punir que ce qui est volontaire ?

Dieu hait essentiellement le désordre, et le péché originel ne laisse pas d'être un désordre, quoiqu'il soit l'effet d'un péché que l'enfant n'a pu ni vouloir ni prévenir. Le péché originel déplaît donc à Dieu, quoiqu'il soit nécessaire, et la créature dans laquelle il se trouve lui est odieuse ; mais il ne la hait point et ne la punit point comme une créature qui s'est mise volontairement dans le désordre : les monstres dans l'ordre physique ne déplaisent-ils pas à Dieu ?

Mais enfin, pourquoi a-t-il enveloppé toute sa race dans sa chute ? Pourquoi Dieu a-t-il permis cette fatale catastrophe ? Pourquoi a-t-il remis entre les mains du premier homme le sort de sa postérité ?

Je réponds, 1° que l'ignorance dans laquelle Dieu nous laisse à cet égard ne nous autorise point à nier un dogme enseigné dans l'Écriture, dans la tradition et par l'Église universelle : avouons plutôt, avec M. Leibnitz, que nous ne connaissons pas assez, ni la nature du fruit défendu, ni son action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire [1].

2° Si nous voyions en son entier le plan de la Providence, relativement au genre humain, ces plaintes, ces questions téméraires nous paraîtraient déraisonnables, pleines d'ingratitude et injurieuses au Rédempteur, qui a fait une abondante compensation pour tous les dommages qui résultent du péché d'Adam, en satisfaisant non-seulement pour le péché originel, mais encore pour les péchés actuels de tout le monde.

Si nous nous plaignons de notre état présent, c'est parce que nous en sentons tous les inconvéniens et que nous n'en connaissons pas les avantages. Les anges apostats sont tombés sans ressource ; mais nos premiers parens ont été relevés de leur chute :

[1] Essais de théodicée, première partie, § 112.

ce n'est point par notre faute que nous nous trouvons au fond du précipice, mais nous avons un Rédempteur qui nous en a tirés par sa mort et par sa grâce.

La doctrine du péché originel, telle qu'elle est enseignée par l'Église catholique, ne fait donc Dieu ni auteur du péché ni injuste, et toutes les difficultés des Pélagiens, des Sociniens, des Arminiens et de Witby n'ont de force que contre l'imputation au sens de Luther et de Calvin.

Les difficultés sur la permission du péché d'Adam appartiennent au Manichéisme. *Voyez* cet article et celui de Marcion.

Des différentes manières d'expliquer le péché originel.

Le dogme du péché originel est d'un côté si important dans la religion, et de l'autre si difficile à comprendre et à persuader, que l'on a dans tous les temps fait beaucoup d'efforts pour expliquer sa nature et la manière dont il se communiquait.

1° On supposa que les âmes avaient péché dans une vie antérieure à leur union avec le corps humain : cette opinion, imaginée par les Platoniciens, attribuée à Origène et adoptée par les Cabalistes, a été suivie par quelques modernes, tels que Rust, Glainville et Henri Morus [1].

Ce sentiment qui, pris comme opinion philosophique, n'est qu'une vaine imagination, a été condamné par l'Église et n'explique point le dogme du péché originel, puisque ce péché est transmis aux hommes par Adam.

2° On a supposé que toutes les âmes étaient renfermées dans Adam, et que par conséquent elles avaient participé à son péché.

Ce sentiment, dont saint Augustin n'était pas fort éloigné, a été adopté par un grand nombre de théologiens de la confession d'Augsbourg; et, au commencement de notre siècle, M. Wolflin en a fait un principe pour expliquer la propagation du péché originel. C'est par imputation, dit-il, que tous les hommes y partici-

[1] Rust, Disc. sur la vérité. Glanville, Lux orientalis. Henri Mor., t. 2. Oper. Phil., p. 365. In Mercavæ Cabbalisticæ expositione Psychozoriæ de vita animæ, de animæ immortalitate. Autopsychomachia contra eos qui animas post discessum à corpore dormire somniârunt, cum appendice de animæ præexistentia. Tous ces ouvrages se trouvent dans le Recueil des poëmes philosophiques de Morus. in-8°, à Cambridge. Quelques-uns ont été traduits en français.

[redacted]

pent; mais la dépravation leur est communiquée par la propagation, et cette propagation suppose que les âmes viennent les unes des autres.

Avant M. Wolflin, Nicolaï avait enseigné qu'en admettant la création immédiate des âmes, il n'est pas possible d'expliquer le péché originel [1].

Ce sentiment, qui a été condamné par l'Église, est absurde; car l'âme étant une substance simple, indivisible, immatérielle, il est impossible qu'aucune âme sorte d'une autre par voie d'émanation.

D'ailleurs, ce sentiment n'expliquerait point le péché originel, puisque les âmes renfermées dans l'âme d'Adam n'auraient point eu l'exercice de leurs facultés, et enfin parce qu'Adam ayant obtenu le pardon de son péché, tous ses enfans auraient dû l'obtenir, si les âmes humaines avaient été renfermées dans celle du premier homme de manière qu'elles eussent participé à ses déterminations.

3° On a reconnu que les âmes n'ont point existé avant cette vie, qu'elles ont été créées immédiatement par Dieu, et qu'elles ne sont pas des émanations de l'âme d'Adam.

Mais, parmi ceux qui reconnaissent que les âmes existent par voie d'émanation, les uns croient que toutes les âmes ont été créées et qu'elles ont été unies à des corps renfermés dans le corps d'Adam. Les autres pensent, conformément au jugement de l'Église, que les âmes des hommes sont créées lorsque le corps humain est formé dans le sein de la mère.

Le système de la génération des animaux par des animalcules formés dans le premier animal et qui ne font que se développer ne pouvait manquer de faire adopter le premier sentiment. M Leibnitz crut qu'il pouvait expliquer la propagation du péché originel; il fut suivi par Rasiels, qui l'expliqua avec plus de détails que M. Leibnitz [2].

Il suppose que les corps de tous les hommes qui devaient exister ont été formés dans Adam, et que Dieu avait uni à ces petits corps des âmes humaines, parce qu'il n'y a pas de raison de différer plus long-temps l'union de l'âme et du corps, et que ce pe-

[1] Christophori Wolflini dissert., in-4, à Tubinge.

[2] Essais de théodicée, première partie, § 90. Traité de l'esprit humain, par M. Rassiels du Vigier, chez Jombert, 1716, in-12.

tit corps vivant aussi bien dans le premier instant de sa formation qu'après sa naissance, on ne peut le supposer privé d'une âme.

Il admet donc, dans les petits corps humains renfermés dans Adam, des âmes humaines.

Les petits corps unis à ces âmes étaient unis aux corps des pères et ils en tiraient leur nourriture; autrement ils se seraient desséchés.

Il y avait donc une communication entre Adam et le nombre infini de personnes qu'il contenait, à peu près semblable à celle qu'un enfant a avec sa mère aussitôt qu'elle l'a reçu dans son sein; et comme les mouvemens de la mère se communiquent aux enfans, ceux d'Adam se sont communiqués à tous ceux qui devaient naître de lui.

Suivant ce système, quand Dieu défendit à Adam de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, les impressions de son cerveau se communiquèrent aux cerveaux de ses enfans, qui eurent par conséquent les mêmes idées; et lorsqu'Adam fut tenté de manger du fruit, et qu'il y consentit, ses enfans y consentirent d'autant plus facilement que la mollesse de leurs fibres les avait fait moins conserver le souvenir du précepte, et que le cours de leurs esprits animaux était favorisé par le cours des esprits animaux d'Adam.

Leur péché fut à peu près pareil à celui d'une personne qui s'éveille en sursaut, ou à celui des enfans qui sont en nourrice. C'est pourquoi, dit M. Rasiels, quoiqu'ils soient véritablement enfans de colère, ils ne sont pas l'objet d'une si grande colère, puisque Dieu se contente de les priver de sa gloire, sans les condamner aux châtimens des pécheurs.

Cette hypothèse est absolument destituée de fondement du côté de la raison, et le système de la génération des animaux par des animalcules préexistans et formés dès la création du monde, qui lui sert de base, n'a plus guère de vraisemblance ni de sectateurs.

D'ailleurs, il n'explique point la communication du péché d'Adam à ses descendans, puisque ces âmes n'avaient point l'usage de la raison lorsqu'Adam pécha, et qu'elles ne pouvaient donner un consentement libre : l'explication des Mahométans, toute ridicule qu'elle est, paraîtrait plus raisonnable [1].

[1] Ebn Abas dit qu'il fut passé un contrat entre Dieu et les hommes,

[redacted]

Enfin, ce sentiment est contraire aux décisions de l'Église.

4° Il est donc certain que l'âme des enfans d'Adam n'a été créée que quand il s'est formé dans le sein d'Ève un corps humain, et, pour expliquer la transmission du péché originel, il faut expliquer comment le péché d'Adam se communique aux âmes que Dieu crée pour les unir à des corps humains par voie de génération.

Les théologiens se sont encore partagés sur cette explication.

1° Beaucoup de théologiens ont prétendu que le péché originel n'est que le péché d'Adam imputé à tous ses descendans.

Les théologiens supposent que, comme Dieu, quand il établit

par lequel tout le genre humain s'obligea de reconnaître Dieu pour son souverain maître, et que c'est de ce pacte dont il est parlé dans l'Alcoran, au chapitre intitulé Aaraf ; voici ce qu'on dit du péché originel :

« Lorsque Dieu tira des reins d'Adam toute sa postérité, il adressa à » tous les hommes ces paroles : Ne suis-je pas votre Dieu ? et ils lui » répondirent : Oui. » Cet auteur veut que tous les hommes aient été effectivement assemblés, sous la figure de fourmis douées d'intelligence, dans la vallée de Dahier, aux Indes ; après cette convocation générale, Dieu dit, dans le même chapitre :

« Nous avons pris des témoins, afin que les hommes ne disent pas au » jour du jugement : Nous ne savons rien de ce pacte, et qu'ils ne disent » pas, pour excuser leur impiété : Nos pères ont idolâtré avant nous ; » nous avons été leurs imitateurs aussi bien que leurs descendans ; » nous perdrez-vous, Seigneur, pour ce que des fols et des ignorans ont » commis contre vous ? » (D'Herbelot, au mot Adam, Bibliot. orient., p. 44.)

Les Mahométans croient en outre que nous recevons de notre premier père un principe de corruption, qu'ils appellent la graine du cœur, l'amour-propre et la concupiscence qui nous portent au péché : c'est le péché d'origine, que les Mahométans reconnaissent être venu d'Adam, notre premier père, et ils disent qu'il est le principe de tous les autres péchés.

Mahomet se vantait d'en avoir été délivré par l'ange Gabriel, qui lui arracha du cœur cette semence noire, et que par ce moyen il était impeccable.

Selon d'autres Mahométans, le péché originel vient de ce que le Diable manie les enfans jusqu'à ce qu'il les ait fait crier. Selon les Mahométans, Jésus-Christ et la sainte Vierge furent garantis de l'attouchement du Diable, et n'ont point eu de péché originel. (D'Herbelot, Bibliot. orient., au mot Mériam, p. 593.)

Abraham le père des croyans, avait fait un pacte avec sa postérité; de même quand il donna la justice originelle à Adam et au genre humain, notre premier père s'engagea, en son nom et en celui de ses descendans, de la conserver pour lui et pour eux, en observant le précepte qu'il avait reçu; au lieu que, faute de l'observer, il la perdrait autant pour lui que pour eux, et les rendrait sujets aux mêmes peines, sa transgression étant devenue celle de chacun, en lui comme cause, et dans les autres comme la suite du pacte contracté par eux : qu'ainsi la même transgression, qui était en lui un péché actuel, fait dans les autres le péché originel par l'imputation qui leur en est faite, et que c'est ainsi que tout le monde a péché en lui lorsqu'il a péché.

Ce sentiment fut soutenu avec beaucoup de force par Catharin, dans le concile de Trente, et il a été adopté par presque tous les Protestans.

Mais ce sentiment paraît contraire à tout ce que l'Écriture et la tradition nous apprennent du péché originel, et ne s'accorde pas bien avec les idées de la justice et de la bonté de Dieu; car pour imputer un crime il faut un consentement formel ; un consentement présumé ne suffit pas, et les théologiens qui adoptent le sentiment de l'imputation ne reconnaissent point d'autre consentement dans les enfans d'Adam.

Ce pacte peut avoir lieu lorsqu'il est question de faire du bien, mais non pas lorsqu'il s'agit de punir positivement.

La supposition du pacte fait entre Dieu et Adam, laquelle sert de base à ce sentiment, est une supposition chimérique, dont Catharin n'a donné aucune preuve.

2. Il y a des théologiens qui croient que, depuis le péché d'Adam, son corps a été corrompu, et que l'âme, sortant pure des mains de Dieu et s'unissant à un corps corrompu, contracte sa corruption, comme une liqueur pure se corrompt dans un vase infecté : ce sentiment, indiqué par saint Augustin, a été suivi par Grégoire de Rimini, Gabriel, etc.

Pour expliquer comment le péché du premier homme a corrompu son corps, Grégoire de Rimini suppose que le serpent, en conversant avec Ève, dirigea contre elle son haleine, et que son souffle contagieux infecta le corps d'Ève. Ève communiqua sa contagion à Adam, et tous deux la communiquèrent à leurs enfans, comme nous voyons des maladies héréditaires dans certains pays et dans certaines familles.

[redacted]

Mais quand il serait vrai que le souffle du serpent ait porté dans le corps d'Ève un principe de corruption, quel rapport cette corruption a-t-elle avec le péché, qui est une affection de l'âme ? Une substance immatérielle peut-elle se corrompre en contractant la corruption du corps, comme une liqueur pure se corrompt dans un vase infect ?

3° Il y a des théologiens qui, pour expliquer la transmission du péché originel, supposent que Dieu avait formé le plan de faire naître tous les hommes d'un seul par voie de génération, et qu'il a établi une loi par laquelle il devait unir une âme à un corps humain toutes les fois que, par la voie de la génération, il se formerait un corps humain.

Dieu, selon ces mêmes théologiens, s'était fait une loi d'unir au corps humain né d'Adam une âme semblable à celle du premier homme.

Adam, par son péché, perdit la grâce originelle; ainsi, lorsqu'il engendra un fils, Dieu unit à son corps une âme privée de la justice originelle et des dons de l'état d'innocence.

Estius remarque que ce sentiment, indiqué par saint Cyrille et adopté par saint Anselme, n'explique point la transmission du péché originel, parce qu'il ne la fait consister que dans la privation de la justice originelle, ce qui ne suffit pas pour expliquer le péché originel, qui est un désordre; car il serait possible, selon Estius, qu'une âme fût privée de la justice originelle et qu'elle ne fût cependant pas coupable ou déréglée [1].

Ce théologien croit donc qu'il faut supposer que l'âme privée de la justice originelle est unie à un corps corrompu, qui communique le péché à l'âme qui lui est unie.

Mais le corps est-il capable de pécher ? Peut-il souiller l'âme ? Voilà ce que ni Scot, ni Estius, ni aucun des théologiens qui suivent ce sentiment, n'ont pu faire concevoir.

Le P. Malebranche et M. Nicole ont tâché de l'expliquer.

Adam, selon le P. Malebranche, fut créé dans l'ordre; et comme l'ordre veut que Dieu n'agisse que pour lui, Adam reçut en naissant un penchant qui le portait à Dieu, et une lumière qui lui faisait connaître que Dieu seul pouvait le rendre heureux.

Cependant, comme Adam avait un corps qui n'était pas inalté-

[1] Cyrill., De incarnat. Anselm., De concept. Virginis, c. 5. De lib. arbitr., c. 22. Estius. in l. 2, Sent. Distinct. 31, s. 1.

rable, et qu'il devait se nourrir, il fallait qu'il fût averti du besoin de manger et qu'il pût distinguer les alimens propres à le nourrir : il fallait donc que les alimens propres à entretenir l'harmonie dans le corps d'Adam fissent naître dans son âme des sentimens agréables, et que ceux qui lui étaient nuisibles excitassent des sensations désagréables.

Mais ces plaisirs et ces mouvemens ne pouvaient le rendre esclave ni malheureux comme nous, parce qu'étant innocent, il était maître absolu des mouvemens qui s'excitaient dans son corps.

L'ordre demande que le corps soit soumis à l'âme ; Adam arrêtait donc à son gré les mouvemens qui s'excitaient dans son corps ; en sorte que les impressions sensibles ne l'empêchaient pas d'aimer uniquement Dieu, et ne le portaient point à regarder le corps comme la cause ou comme l'objet dont il devait attendre son bonheur.

Après qu'Adam eut péché, il perdit d'un côté l'empire qu'il avait sur ses sens, et de l'autre la justice originelle : les impressions des objets extérieurs produisirent en lui des impressions qu'il ne fut pas le maître d'arrêter, et qui le portèrent malgré lui vers les objets qui excitaient en lui des sentimens agréables.

Dieu avait résolu de faire naître tous les hommes d'Adam, et d'unir une âme humaine au corps humain qu'Adam engendrerait; mais Dieu, selon le P. Malebranche, ne devait accorder à cette âme la justice originelle qu'autant qu'Adam persévèrerait dans l'innocence.

Ainsi Adam et Ève, après leur péché, 1° avaient perdu l'empire qu'ils avaient sur leurs sens, et les corps excitaient en eux des plaisirs qui les portaient vers les objets sensibles ; 2° Dieu unissait aux corps qu'ils engendraient, une âme privée de la justice originelle.

Dieu, selon le P. Malebranche, avait établi une loi par laquelle il devait y avoir un commerce continuel entre le cerveau de la mère et le cerveau de l'enfant formé dans son sein ; en sorte que tous les sentimens qui s'excitent dans la mère devaient s'exciter dans l'enfant.

L'âme humaine que Dieu unit au corps humain qui se forma dans le sein d'Ève après son péché éprouvait donc toutes les impressions qu'Ève recevait des objets sensibles ; et comme elle était privée de la justice originelle, elle était portée vers les corps, elle les aimait comme la source de son bonheur : elle était donc

[redacted]

dans le désordre, ou plutôt sa volonté était déréglée; le désordre de sa volonté n'était point libre; mais il n'était pas moins un désordre qui déplaisait à Dieu [1].

Cette explication porte certainement l'empreinte du génie de Malebranche; mais elle est appuyée sur un fondement bien faible, je veux dire la communication entre le cerveau de la mère et le cerveau de l'enfant : cette communication n'est point prouvée; ces taches que les enfans tiennent de leurs mères, et que le P. Malebranche a prises pour les images des objets que les mères ont désirés ardemment pendant leur grossesse, ne sont que les suites d'un sang extravasé par un mouvement trop violent, qui peut bien être occasioné par une impression vive que fait sur les organes un objet sensible, et qui se communique au sang de l'enfant, parce qu'il y a en effet une communication entre les vaisseaux sanguins de la mère et ceux de l'enfant; mais ce sang extravasé ne suppose pas que le cerveau de l'enfant ait reçu les mêmes impressions que le cerveau de la mère; rien ne conduit à cette supposition [2].

Voici l'explication de M. Nicole.

« L'expérience fait voir que les inclinations des pères se com- » muniquent aux enfans, et que leur âme venant à être jointe à la » matière qu'ils tirent de leurs parens, elle conçoit des affections » semblables à celles de l'âme de ceux dont ils tirent la naissance; » ce qui ne pourrait être si le corps n'avait certaines disposi- » tions et si l'âme des enfans n'y participait en concevant des in- » clinations pareilles à celles de leurs pères et de leurs mères, » qui avaient les mêmes dispositions du corps.

» Cela supposé, il faut convenir qu'Adam, en péchant, se pré- » cipita avec une telle impétuosité dans l'amour des créatures » qu'il ne changea pas seulement son âme, mais qu'il troubla l'é- » conomie de son corps, qu'il y imprima les vestiges de ses pas- » sions, et que cette impression fut infiniment plus forte et plus » profonde que celles qui se font par les péchés que les hommes » commettent présentement.

» Adam devint donc par-là incapable d'engendrer des enfans

[1] Maleb., Rech. de la vérité, l. 1, c. 5; l. 2, part. 1, c. 7. Éclairc. 8. Conv. chr., Entr. 4.

[2] *Voyez* Dissert. physiq. sur la force de l'imagination des femmes enceintes, 1737, in-8. Lettre sur l'imagination des visionnaires.

» qui eussent le corps autrement disposé que le sien ; de sorte » que les âmes étant jointes, au moment qu'elles sont créées, à » ces corps corrompus, elles contractent des inclinations con» formes aux traces et aux vestiges imprimés dans ces corps, et » c'est ainsi qu'elles contractent l'amour dominant des créatures, » ce qui les rend ennemies de Dieu.

» Mais pourquoi les âmes, qui sont des substances spirituelles, » contractent-elles certaines inclinations, à cause de certaines » dispositions de la matière ?

» On peut, pour expliquer cela, supposer que Dieu, en for» mant l'être de l'homme par l'union d'une âme spirituelle avec » une matière corporelle, et voulant que les hommes tirassent » leur origine d'un seul, avait établi ces deux lois, qu'il jugea né» cessaires pour un être de cette nature :

» La première, que le corps des enfans serait semblable à ce» lui des pères, et aurait à peu près les mêmes impressions, à » moins que quelque cause étrangère ne les altérât ;

» La seconde, que l'âme unie au corps aurait certaines inclina» tions lorsque son corps aurait certaines impressions.

» Ces deux lois étaient nécessaires pour la propagation du genre » humain, et elles n'eussent apporté aucun préjudice aux hom» mes si Adam, en conservant son innocence, eût conservé son » corps dans l'état auquel Dieu l'avait formé ; mais l'ayant altéré » et corrompu par son péché, la justice souveraine de Dieu, infini» ment élevée au-dessus de la nature, n'a pas jugé qu'elle dût pour » cela changer les lois établies avant le péché ; et, ces lois subsis» tant, Adam a communiqué à ses enfans un corps corrompu.

» Mais comment doit-on concevoir cet amour dominant de la » créature que l'âme contracte lorsqu'elle est jointe à des corps » qui viennent d'Adam ?

» On doit le concevoir comme on conçoit la grâce justifiante » dans les enfans baptisés; c'est-à-dire que, comme l'âme des en» fans, par la grâce qu'elle reçoit, est habituellement tournée vers » Dieu, et l'aime de la manière que les justes aiment Dieu du» rant le sommeil, de même l'âme des enfans, par cette inclination » qu'elle contracte, devient habituellement tournée vers la créa» ture comme sa fin dernière, et l'aime comme les méchans » aiment le monde pendant qu'ils dorment ; car il ne faut pas s'ima» giner que nos inclinations périssent par le sommeil; elles chan» gent seulement d'état, et ces inclinations suffisent pour rendre

[redacted]

» les uns justes, quand elles sont bonnes, et les autres méchans,
» quand elles sont mauvaises [1]. »

M. Nicole ne regarde cette explication que comme ce que l'on peut dire de plus probable.

Ce que nous venons de dire sur les différentes explications du péché originel est en quelque sorte l'histoire de l'esprit humain par rapport à cet objet; nous pouvons en conclure: 1° que la doctrine de l'Église sur le péché originel n'est point l'ouvrage de l'esprit humain, puisque les différens états par lesquels il a passé n'ont fait que varier les explications de ce dogme, et n'en ont point attaqué l'existence, ou ne l'ont attaqué que par l'impossibilité de l'expliquer, ce qui me paraît supposer nécessairement que ce dogme n'est point un dogme imaginé par les hommes.

2° Cette histoire peut servir à nous faire connaître à peu près les progrès de la raison humaine depuis Origène jusqu'à Malebranche et Nicole.

TROISIÈME ERREUR DE PÉLAGE.

Sur la nécessité de la grâce.

Pour rendre inexcusables les pécheurs qui n'obéissaient pas à l'impétuosité de son zèle, Pélage prétendait trouver dans l'homme même toutes les ressources nécessaires pour arriver au plus haut degré de perfection, et combattait tous les dogmes qui paraissaient établir la corruption originelle de l'homme, ou donner des bornes à ses forces naturelles pour le bien et ne point faire dépendre entièrement de lui son salut et sa vertu ; il nia donc, non-seulement le péché originel, mais encore la nécessité de la grâce.

La liberté de l'homme était la base sur laquelle il établissait ce dernier sentiment.

Dieu, disaient les Pélagiens, n'a point voulu que l'homme fût porté nécessairement au vice ou à la vertu ; il l'a créé avec la liberté de se porter à l'un ou à l'autre : c'est une vérité généralement reconnue, et que l'Église a constamment enseignée, contre les Marcionites, les Manichéens, et contre les philosophes païens. Il est donc certain que l'homme naît avec la liberté d'être vertueux ou vicieux, et qu'il devient l'un et l'autre par choix: l'homme a donc une vraie puissance de faire le bien ou le mal, et il est libre à ces deux égards.

[1] Nicole, Instr. sur le Symbole, seconde instr., sect. 4, c. 2.

La liberté de faire une chose suppose nécessairement la réunion de toutes les causes et de toutes les conditions nécessaires pour faire cette chose, et l'on n'est point libre à l'égard d'un effet toutes les fois qu'il manque une des causes ou des conditions naturellement requises pour produire cet effet.

Ainsi, pour avoir la liberté de voir les objets, il faut non-seulement avoir la faculté de voir saine et entière, mais encore il faut que l'objet soit éclairé et dans une certaine distance; et, quelques bons yeux que l'on eût, on n'aurait point la liberté de voir ces objets si l'on était dans les ténèbres ou si l'objet était à une distance trop grande : puis donc que l'homme naît avec la liberté de faire le bien ou le mal, il reçoit de la nature et réunit en lui toutes les conditions et toutes les causes naturellement requises et nécessaires pour le bien ou pour le mal.

La grâce ne lui est donc pas nécessaire, ou, si l'homme a besoin d'un secours extraordinaire et différent des qualités qu'il reçoit de la nature, il naît soumis à une fatalité inévitable, il est sans liberté.

On se souleva contre ce sentiment de Pélage, et on lui opposa l'autorité de l'Écriture qui nous enseigne que personne ne peut aller à Dieu si Jésus-Christ ne l'attire; que nous n'avons rien que nous n'ayons reçu, et que nous ne devons pas nous glorifier comme s'il y avait quelque chose que nous n'eussions pas reçu; que c'est la grâce qui nous sauve par la foi; que cela ne vient pas de nous, puisque c'est le don de Dieu; que nous ne sommes pas capables de former aucune bonne pensée de nous-mêmes, mais que c'est Dieu qui nous en rend capables [1].

A l'autorité de l'Écriture les catholiques joignaient le témoignage des Pères, car il ne faut pas croire que les Pères qui ont précédé Pélage aient été Pélagiens. Saint Augustin fit voir que la doctrine de l'Église sur la nécessité de la grâce était clairement enseignée par les Pères des quatre premiers siècles, et que ces saints docteurs n'avaient fait que transmettre ce qu'ils avaient appris, et enseigner à leurs enfans ce qu'ils avaient reçu de leurs pères [2].

Qu'on nous allègue après cela, dit M. Bossuet, des variations sur ces matières.

[1] Johan. 6, ỷ. 44. Ad Ephes. 2, ỷ. 8. Secundæ ad Cor., c. 2, ỷ. 5.
[2] L. 1 et 2 cont. Jul. L. 4 ad Bonif., c. 8. De bono persev. c. 4, 5, 19.

[redacted]

« Mais quand on ne voudrait pas en croire saint Augustin, té-
» moin si irréprochable en cette occasion, sans avoir besoin de
» discuter les passages particuliers qu'il a produits, personne ne
» niera ce fait public que les Pélagiens trouvèrent toute l'Église
» en possession de demander dans toutes ses prières la grâce de
» Dieu comme un secours nécessaire, non-seulement pour bien
» croire, mais encore pour bien prier; ce qui étant supposé
» comme constant et incontestable, il n'y aurait rien de plus in-
» juste que de soutenir après céla que la foi de l'Église ne fût
» point parfaite sur la grâce [1]. »

La nécessité de la grâce était crue si généralement que Pélage, en l'attaquant, souleva tous les fidèles et fut obligé de le reconnaître dans le concile de Palestine.

Enfin les conciles assemblés contre Pélage et les souverains pontifes ont constamment reconnu la nécessité de la grâce pour toutes les œuvres du salut [2].

La nécessité de la grâce n'était point contraire à la liberté : lorsqu'on disait que la grâce était nécessaire, on ne niait pas que l'homme n'eût naturellement le pouvoir de faire le bien ou le mal; mais on prétendait qu'avec ce pouvoir on ne pouvait jamais aller à Jésus-Christ; qu'avec ce pouvoir on pouvait faire le mal, mais qu'on ne pouvait jamais aller à Jésus-Christ sans la grâce : ce dogme de la nécessité de la grâce pour les œuvres du salut n'était point contraire à la liberté de l'homme pour les choses d'un ordre naturel; ainsi la nécessité de la grâce n'était point opposée à la liberté qu'on avait défendue contre les Manichéens.

En distinguant soigneusement ces deux objets, on explique tous les passages dans lesquels les Pères paraissent ne pas supposer la nécessité de la grâce, et l'on fait voir qu'ils n'étaient point favorables au Pélagianisme.

QUATRIÈME ERREUR DE PÉLAGE.

Sur la nature de la grâce, dont il reconnut la nécessité.

Pélage, voyant que ses sentimens révoltaient les fidèles et qu'il

[1] Bossuet, premier avertissement sur les Lettres de Jur., art. 34.

[2] Conc. Carthag. 1, Conc. 52. Conc. Milev. in Ep. ad Innoc. Cart. 8. *Voyez*, sur ce détail, l'art. Pélage; Vossius, Noris, Garnier, Hist. pelagianæ hæresis.

ne pouvait contester l'authencité des passages produits par les catholiques, tâcha de les expliquer et prétendit qu'il ne niait point la nécessité de la grâce telle que l'Écriture l'enseignait.

En effet, disait Pélage, il faut dans tout homme qui agit distinguer trois choses ; le pouvoir, le vouloir et l'action.

L'action est l'effet de notre volonté ; c'est notre détermination qui la produit.

Mais c'est de Dieu seul que nous tenons le pouvoir ; c'est de lui seul que nous tenons l'existence, notre volonté et toutes nos facultés ; c'est de lui que nous tenons le pouvoir que nous avons de penser et de vouloir le bien ; il ne nous doit ni l'existence ni ces facultés ; elles sont donc une grâce, et Dieu est la cause principale de nos actions et de nos mérites [1].

La grâce dont l'Écriture nous enseigne la nécessité est la grâce du Rédempteur, celle qui nous fait aller à Jésus-Christ et sans laquelle nous ne pouvons aller à lui ; or cette grâce n'est ni l'existence ni la conservation.

Pélage fut donc obligé de reconnaître une grâce différente du libre arbitre et de l'existence : comme cette grâce nous faisait connaître Jésus-Christ et nous conduisait à lui, il prétendit que la grâce nécessaire pour se sauver était la prédication de l'Évangile, les miracles que Jésus-Christ avait opérés, les exemples qu'il avait donnés, etc.

Les catholiques prouvèrent que cette grâce était une action de Dieu sur l'entendement et sur la volonté ; ils prouvèrent à Pélage que Dieu fait en nous le vouloir et le faire ; que la grâce de Jésus-Christ se répand dans nos cœurs, etc. [2].

Pélage, pressé par ces raisons, reconnut la nécessité d'une grâce intérieure ; mais il prétendit qu'elle n'était nécessaire que pour agir plus facilement.

Il fut accablé par tous les passages qui disent que nous ne pouvons rien faire sans Jésus-Christ, etc.

Les Pélagiens, qui n'avaient nié le péché originel et la nécessité de la grâce que pour faire dépendre de l'homme même son salut, ne pouvant méconnaître ni le péché originel, ni la nécessité d'une grâce intérieure qui éclaire l'entendement et qui touche la vo-

[1] Pelag., l. 3 De lib. arbitr., cité par saint Aug., De grat. christ., c. 4. De gestis Palestin. Ep. ad Sixt., c. 10.

[2] Aug., De grat. chr.

[redacted]

lonté; les Pélagiens, dis-je, pour faire toujours dépendre de l'homme même son salut, prétendirent que cette grâce intérieure s'accordait aux mérites des hommes : ils conservaient par ce moyen le point fondamental de leur système [1].

Cette erreur sur la grâce fut condamnée par le concile de la Palestine et par Pélage même, mais de mauvaise foi, comme saint Augustin le prouve [2].

La foi de l'Église sur la gratuité de la grâce n'a jamais varié : cependant elle ne fut pas définie expressément dans les conciles d'Afrique, soit qu'on n'ait pas voulu s'étendre sur cette question sur laquelle quelques personnes marquaient de l'embarras, soit parce que de la gratuité de la grâce on était allé jusqu'au dogme de la prédestination qu'il n'était pas à propos de toucher [3].

On n'a défini rien de plus sur la grâce dans les conciles contre les Pélagiens : on ne trouve pas qu'on ait traité ni la manière dont cette grâce opère, ni son efficacité.

Toutes ces questions furent des suites nécessaires des réflexions qu'on fit sur les écrits de saint Augustin contre les Pélagiens et sur la prédestination [4].

Pour s'en convaincre il ne faut que se rappeler l'origine et le développement du Pélagianisme, le principe d'où Pélage partit et les questions qui entraient essentiellement dans le plan de sa défense : il est clair que la manière dont la grâce opère était absolument étrangère à ce plan, et, dans le fond, les conciles qui ont condamné les Pélagiens n'ont porté sur cet objet aucun jugement.

L'histoire du Pélagianisme et de ses dogmes a été bien traitée par Vossius, par le P. Garnier, par le cardinal Noris et par Ussérius dans ses Antiquités de l'Église britannique.

PÉRÉENS ou PÉRATIQUES. *Voyez* EUPHRATE.

PHOTIN, originaire de Galatie, fut d'abord disciple de Marcel d'Ancyre.

Marcel, évêque d'Ancyre, avait assisté au concile de Nicée et y avait combattu les erreurs des Ariens : il écrivit depuis contre Asture et contre les autres évêques du parti d'Arius un livre in-

[1] Aug. cont. Jul., l. 4, c. 3 et 8. Ep. ad Vital de grat. chr., c. 22, 23. Ep. 106, c. 18.

[2] Ibid. Garnier, Hist. Pelag., dissert. 2, p. 171.

[3] Garnier, ibid., dissert. 7.

[4] Ibid., p. 302.

titulé : *De la soumission de Jésus-Christ*. Il avança dans ce livre des propositions favorables au Sabellianisme : il fut accusé de cette hérésie par les Eusébiens et condamné par le concile de Constantinople, tenu par les Ariens l'an 366 ; ensuite il fut exilé et obligé de se réfugier en Occident dans le même temps que saint Athanase fut obligé de sortir d'Alexandrie : le pape Jules le reçut à sa communion et prononça en sa faveur une sentence d'absolution dans le concile de Rome.

Photin, qui avait été disciple de Marcel et qui avait cru voir dans ses ouvrages les sentimens de Sabellius, les avait adoptés et les professa : il soutint que le Verbe n'était qu'un attribut et nia son union hypostatique avec la nature humaine [1].

A peine avait-il commencé de découvrir son erreur, qu'elle fut condamnée par les évêques d'Orient dans un concile qui se tint à Antioche en 345, et par les évêques d'Occident en 346.

Deux ans après, ces derniers s'assemblèrent pour le déposer et n'en purent venir à bout à cause de l'opposition du peuple.

Marcel eut recours à l'empereur et lui demanda une conférence : Basile d'Antioche fut nommé pour disputer contre lui ; Photin fut confondu dans la dispute et ensuite exilé. Il avait répandu son erreur dans l'Illyrie, mais il eut peu de sectateurs ; le parti arien étouffa cette hérésie.

PHOTIUS, patriarche de Constantinople, fut l'auteur d'un schisme entre l'Église de Constantinople et l'Église romaine.

Michel III s'était enseveli dans les plaisirs et avait abandonné le gouvernement de l'empire à Bardas, son oncle. Bardas, aussi voluptueux et plus puissant que Michel, épousa sa nièce [2].

Ignace, patriarche de Constantinople, condamna hautement la conduite de Bardas et ne voulut point l'admettre à la communion le jour de l'Épiphanie.

Bardas, pour se venger, gagna des témoins qui accusèrent Ignace d'avoir fait mourir Méthodius, son prédécesseur : il assembla un concile, fit déposer Ignace et plaça Photius sur le siége de Constantinople.

Photius était riche et d'une naissance illustre ; il avait cultivé les arts, embrassé toutes les sciences et s'était rendu recomman-

[1] Epiph., Hær. 71. Vincent Lyrin. Commonit., c. 216. Socrat., l. 1, c. 29. Soz., l. 4, c. 6.

[2] Cedren. Anast. an 848.

[redacted]

dable par sa sagesse, par sa prudence et par sa dextérité dans le maniement des affaires.

Cependant la déposition d'Ignace et l'élection de Photius ne furent pas approuvées de tout le monde; le peuple se partagea entre Ignace et le nouveau patriarche, et l'on vit bientôt éclater une sédition [1].

Pour calmer le peuple, l'empereur pria le pape Nicolas Ier d'envoyer des légats à Constantinople, pour que l'on jugeât entre Photius et Ignace. Lorsque les légats furent arrivés, l'empereur et Photius les séduisirent; on altéra les lettres du pape et l'on convoqua un concile. Plus de soixante-dix faux témoins déposèrent qu'Ignace n'avait pas été canoniquement ordonné; qu'il était intrus par la puissance séculière dans l'Église de Constantinople, qu'il gouvernait tyranniquement.

Un seul évêque demanda qu'on examinât la vérité des témoignages, et parut en douter. Il fut blâmé, maltraité et chassé : personne n'osa plus parler en faveur d'Ignace, et il fut déposé par le concile.

Comment M. Basnage prétend-il après cela qu'on ne doit pas crier si haut contre la déposition d'Ignace et que les évêques jugèrent comme ils le devaient [2]?

Le pape découvrit la prévarication de ses légats et les faussetés de Photius; il assembla un concile et condamna Photius [3].

Photius, de son côté, assembla un concile dans lequel de faux témoins accusèrent Nicolas de différens crimes : on chassa du concile tous ceux qui voulurent examiner la vérité des témoignages et l'on excommunia le pape Nicolas. Dans quelle corruption ne fallait-il pas que la cour de Constantinople fût tombée pour que Photius osât risquer de pareilles impostures!

Photius avait trop d'ambition et trop de génie pour s'en tenir à l'excommunication portée contre le pape; il forma le projet de se faire reconnaître patriarche universel, et de séparer toute l'Église de la communion de l'Église de Rome, dont le patriarche était un obstacle invincible à ses prétentions, et qui avait joui jusqu'alors incontestablement de la primatie universelle.

Il n'y avait aucune différence entre la foi de l'Église de Con-

[1] Nicetas, Vita Ignat. Baron ad an. 860.
[2] Basnage, Hist. de l'Église, l. 6, c. 6, p. 328, t. 1.
[3] Epist. Nicol., 1, 4, 7. 10, 13. Anastas in Nicol., 1.

stantinople et celle de l'Église romaine; mais quoique l'Église grecque reconnût, comme l'Église latine, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, elle avait conservé le symbole de Constantinople, dans lequel il n'est pas exprimé que le Saint-Esprit procède du Fils.

Cette addition ne s'était point faite par l'autorité d'un concile; elle s'était introduite insensiblement et avait été adoptée par toutes les Églises du rit romain.

L'Église grecque et l'Église latine différaient encore sur quelques points de discipline : tel était, dans l'Église latine, l'usage de jeûner le samedi, de permettre l'usage du lait et celui du fromage en carême, d'obliger tous les prêtres au célibat, etc.

Photius crut, à la faveur de ces différens objets, pouvoir représenter l'Église romaine comme une Église engagée dans des erreurs et dans des désordres qu'on ne pouvait tolérer : il écrivit des lettres à toutes les Églises d'Orient; il les fit passer dans l'Occident, et convoqua un concile qui se sépara de la communion du pape et de celle de son Église [1].

Tout semblait concourir au succès des desseins de Photius; il était tout-puissant auprès de l'empereur, il était savant, éloquent, et les révolutions auxquelles l'Occident avait été sujet depuis plusieurs siècles y avaient tenu le clergé dans l'ignorance, si favorable et si nécessaire au progrès des nouveautés et des erreurs.

Le pape avait d'ailleurs des ennemis très-puissans en Occident; tels étaient Louis, empereur d'Occident; Louis, roi de France; Lothaire, roi de Lorraine; des archevêques et des évêques [2].

Photius se trompait; les évêques et les théologiens de l'Église latine réfutèrent ses accusations, et personne ne se sépara du pape en Occident.

En Orient, l'empereur Michel avait fait assassiner Bardas, et l'avait été lui-même par Basile-le-Macédonien, que Michel avait créé César et qui s'était emparé de l'empire.

Photius eut le courage de lui reprocher son crime, et lui refusa la communion. Basile fit enfermer Photius dans un monastère, rappela Ignace, écrivit au pape, fit convoquer un concile qui

[1] Anast. in vit. Nicol., 1. Nicet apud Baron.

[2] Reginald. Annal. Bertin. Hincmar, De divortio Lotharii et Thietberg. Baron ad an. 862. Aventin. Annal., 4.

[redacted]

déposa Photius et rétablit Ignace sur le siége de Constantinople [1].

Ce concile est le huitième général qui rendit la paix à l'Église et rétablit la communion entre les Grecs et les Latins. Nicolas Ier était mort, et ce fut sous Adrien II que ce concile se tint [2].

Photius ne perdit point l'espérance de remonter sur le siége de Constantinople ; du fond de son monastère, il tendit des piéges à la vanité de Basile ; il le flatta, reprit insensiblement du crédit et de la faveur à la cour, obtint un logement dans le palais, et après la mort d'Ignace remonta sur le siége de Constantinople.

L'empereur s'employa pour ménager son raccommodement avec l'Église de Rome. Il représenta au pape que le rétablissement de Photius était nécessaire au bien de la paix et pour la réunion des esprits; l'empereur ajoutait qu'Ignace avait lui-même souhaité qu'on le rétablît : on rapportait un écrit fait en son nom, par lequel il le demandait au pape.

Basile, dont les forces commençaient à se rétablir en Italie, insinuait au pape qu'il délivrerait les côtes de la Campanie des incursions des Sarrasins et qu'il rendrait à l'Église de Rome la Bulgarie, qu'Ignace même avait refusée au pape.

Jean VIII répondit à l'empereur que le patriarche Ignace, d'heureuse mémoire, étant mort, il consentait, à cause de la nécessité présente et pour le bien de la paix, que Photius fût reconnu patriarche de Constantinople, après qu'il aurait fait satisfaction et demandé pardon devant un synode [3].

Lorsque la lettre et les légats du pape furent arrivés à Constantinople, Photius fit assembler un concile : on y lut les lettres de Jean VIII à l'empereur et à Photius ; mais elles avaient été falsifiées et l'on y avait retranché ce qui regardait la personne d'Ignace, le pardon que l'on enjoignait à Photius, et la condamnation du concile qu'il avait assemblé et qu'il appelait le huitième.

Le concile assemblé par Photius le reconnut pour légitime patriarche, et condamna le huitième concile qui avait condamné Photius [4].

[1] Baron ad. an. 847. Conc. 8. Dupin, Hist. du neuvième siècle, c. 9. Natal. Alex. in sæc. 9, dissert. 4.

[2] Epist. Joan., 199.

[3] Epist. Joan., 199.

[4] Baron ad an. 879. Natal. Alex. in sæc. 9, dissert. 4. Panopl. contr. Schism. græc., sæc. 9, c. 2, p. 165.

Le pape apprit que la paix était rétablie, et il en félicita l'empereur et Photius ; mais lorsqu'il connut à quelles conditions la paix était rétablie, il condamna tout ce que les légats avaient fait. Marin et Adrien, ses successeurs, confirmèrent son jugement contre Photius [1].

Basile mourut alors, et Léon VI, son fils, lui succéda.

Léon avait un cousin que l'on prétendait que Photius avait dessein d'élever à l'empire : on le dit à Léon, il le crut, et chassa Photius du siége de Constantinople, sur lequel il plaça son frère.

Photius se retira dans un monastère, où il finit tranquillement ses jours; sa retraite rétablit la communion entre l'Église de Rome et l'Église de Constantinople [2].

Quelques auteurs ont voulu justifier Photius, mais sans raison : on ne peut nier que ce grand homme n'ait mis dans toute sa conduite, par rapport au patriarcat, une mauvaise foi, une imposture insigne [3].

PIERRE DE BRUYS était un simple laïque, qui enseignait qu'il ne fallait point donner le baptême aux enfans, et qu'il était inutile à tous ceux qui ne pouvaient pas faire un acte de foi en le recevant. 1° Il condamnait l'usage des églises, des temples, des autels, et les faisait abattre. 2° Il condamnait le culte des croix, et les faisait briser. 3° Il croyait la messe inutile, et en défendait la célébration. 4° Il enseignait que les aumônes et les prières étaient inutiles aux morts, et défendait de chanter les louanges de Dieu.

La France avait été infectée, un siècle auparavant, des erreurs des Manichéens ; on en avait brûlé beaucoup dans différentes provinces : l'extrême rigueur avec laquelle on les avait traités les rendit plus circonspects; mais elle augmenta leur haine contre le clergé, qui avait excité contre eux le zèle des princes. Le désir de se venger du clergé devint l'objet principal de ces fanati-

[1] Baron. Panopl., loc. cit.

[2] Zonar. Baron ad an 886. Curopalat. Dup., ibid.

[3] Tout ce qui regarde Photius se trouve dans les Lettres de Nicolas Ier et d'Adrien II. Vecus, l. 3, De processione Spirit. 5. Nicetas, Vita Ignatii; dans Schotus, Præf. sur la Bibliot. de Photius; dans Leo Allatius, De synodo Photianâ ; dans Fleury; dans les Révolutions de Constantinople, par M. de Burigny, t. 3.

Photius a fait un grand nombre d'excellens ouvrages, sur lesquels il faut consulter la Bibliothèque de Fabricius, t. 9, c, 38, p. 369.

[redacted]

ques ; ils furent donc portés à attaquer tout ce qui conciliait de la considération, du respect et de l'autorité au clergé; ils attaquèrent l'efficacité des sacremens, les cérémonies de l'Église, la différence que l'ordre met entre les simples laïques et le clergé, et enfin l'autorité des pasteurs du premier ordre.

Occupés de ces objets, ils abandonnèrent insensiblement les dogmes du Manichéisme, qu'il était trop dangereux de défendre, et attaquèrent les sacremens, le clergé, les cérémonies, etc.

Les désordres et l'ignorance du clergé étaient extrêmes : tout était vénal dans la plupart des Églises, même les sacremens étaient souvent administrés par des simoniaques et par des concubinaires publics ; le peuple, gouverné par de tels pasteurs, était enseveli dans une profonde ignorance et disposé à se révolter contre ses pasteurs; ainsi tout homme qui avait une imagination vive pouvait devenir chef de secte en prêchant contre le clergé, contre les cérémonies de l'Église et contre les sacremens.

Comme il y avait beaucoup de ces sectaires répandus dans le Languedoc et dans le Dauphiné, ils y produisirent, dans le douzième siècle, une foule de petites sectes qui se répandirent dans les différentes provinces de France, et qui prirent différentes formes, selon le caprice du chef de la secte ; c'est ainsi que Tanchelin, Pierre de Bruys, Henri, Arnaud de Bresse, s'élevèrent et formèrent leurs sectes.

Pierre de Bruys parcourait les provinces, saccageant les églises, abattant les croix, détruisant les autels; on ne voyait en Provence que chrétiens rebaptisés, qu'églises profanées. Pierre de Bruys fut bientôt chassé de cette province, passa en Languedoc où il fut arrêté et brûlé vif [1].

Les Protestans font ordinairement de Pierre de Bruys un saint réformateur et un de leurs patriarches, dont Dieu s'est servi pour perpétuer la vérité [2].

Ce sentiment n'est fondé sur aucun monument de ces temps. Comment les Protestans, qui condamnent les Anabaptistes, peuvent-ils élever si haut l'autorité de Pierre de Bruys, qui n'est en effet qu'un Anabaptiste? A quelle extrémité est-on réduit lorsqu'on est obligé de chercher dans de pareils hommes le fil de la tradition des Églises protestantes?

[1] D'Argentré. Collect. Jud., t. 1, p. 13. Dupin, douzième siècle, t. 6.
[2] Basnage, Hist. des Égl. réform., t. 1, 4. Période, c. 6, p. 134.

[redacted]

On a réfuté les erreurs de Pierre de Bruys sur les prières pour les morts, à l'article VIGILANCE; ses erreurs sur le culte de la croix, à l'article ICONOCLASTES; ses erreurs sur la nécessité de la sainteté du ministre des sacremens, à l'article REBAPTISANS; ses erreurs sur la présence réelle, à l'article BÉRENGER.

Pierre de Bruys eut parmi ses disciples un nommé Henri. *Voyez* HENRI DE BRUYS.

C'est sans preuve que M. Basnage a prétendu que les disciples de Pierre de Bruys formèrent une secte étendue[1].

PIERRE D'OSMA, professeur de théologie à Salamanque, dans un traité de la confession, enseigna : 1° que les péchés mortels, quant à la coulpe et à la peine de l'autre vie, sont effacés par la contrition du cœur, sans ordre aux clefs de l'Église ;

2° Que la confession des péchés en particulier, et quant à l'espèce, n'est point de droit divin, mais seulement fondée sur un statut de l'Église universelle ;

3° Qu'on ne doit point se confesser des mauvaises pensées qui sont effacées par l'aversion qu'on en a, sans rapport à la confession;

4° Que la confession doit se faire des péchés secrets et non de ceux qui sont connus;

5° Qu'il ne faut pas donner l'absolution aux pénitens avant qu'ils aient accompli la satisfaction qui leur a été enjointe;

6° Que le pape ne pouvait remettre les peines du purgatoire;

7° Que l'Église de la ville de Rome pouvait errer dans ses décisions;

8° Que le pape ne peut dispenser des décrets de l'Église universelle;

9° Que le sacrement de pénitence, quant à la grâce qu'il produit, est un sacrement de la loi de nature, nullement établi dans l'ancien et dans le nouveau Testament.

Alphonse Carillo, archevêque de Tolède, qui avait assemblé les plus savans théologiens de son diocèse, condamna ces propositions comme hérétiques, erronées, scandaleuses, malsonnantes, et le livre de l'auteur fut brûlé avec sa chaire. Sixte IV confirma ce jugement en 1479. On ne voit point que Pierre d'Osma ait fait secte[2].

[1] Basnage, Hist. des Égl. réf., t. 1, 4. Période, c. 6, p. 146.

[2] Bannes, in secundam secundæ quæst. prima, art. 10, p. 121. Collect. conc. Hard., t. 9, p. 1498. D'Argentré, Col. jud., t. 1.

ques ; ils furent donc portés à attaquer tout ce qui conciliait de la considération, du respect et de l'autorité au clergé ; ils attaquèrent l'efficacité des sacremens, les cérémonies de l'Église, la différence que l'ordre met entre les simples laïques et le clergé, et enfin l'autorité des pasteurs du premier ordre.

Occupés de ces objets, ils abandonnèrent insensiblement les dogmes du Manichéisme, qu'il était trop dangereux de défendre, et attaquèrent les sacremens, le clergé, les cérémonies, etc.

Les désordres et l'ignorance du clergé étaient extrêmes : tout était vénal dans la plupart des Églises, même les sacremens étaient souvent administrés par des simoniaques et par des concubinaires publics ; le peuple, gouverné par de tels pasteurs, était enseveli dans une profonde ignorance et disposé à se révolter contre ses pasteurs ; ainsi tout homme qui avait une imagination vive pouvait devenir chef de secte en prêchant contre le clergé, contre les cérémonies de l'Église et contre les sacremens.

Comme il y avait beaucoup de ces sectaires répandus dans le Languedoc et dans le Dauphiné, ils y produisirent, dans le douzième siècle, une foule de petites sectes qui se répandirent dans les différentes provinces de France, et qui prirent différentes formes, selon le caprice du chef de la secte ; c'est ainsi que Tanchelin, Pierre de Bruys, Henri, Arnaud de Bresse, s'élevèrent et formèrent leurs sectes.

Pierre de Bruys parcourait les provinces, saccageant les églises, abattant les croix, détruisant les autels ; on ne voyait en Provence que chrétiens rebaptisés, qu'églises profanées. Pierre de Bruys fut bientôt chassé de cette province, passa en Languedoc où il fut arrêté et brûlé vif [1].

Les Protestans font ordinairement de Pierre de Bruys un saint réformateur et un de leurs patriarches, dont Dieu s'est servi pour perpétuer la vérité [2].

Ce sentiment n'est fondé sur aucun monument de ces temps. Comment les Protestans, qui condamnent les Anabaptistes, peuvent-ils élever si haut l'autorité de Pierre de Bruys, qui n'est en effet qu'un Anabaptiste ? A quelle extrémité est-on réduit lorsqu'on est obligé de chercher dans de pareils hommes le fil de la tradition des Églises protestantes ?

[1] D'Argentré, Collect. Jud., t. 1, p. 13. Dupin, douzième siècle, t. 5.
[2] Basnage, Hist. des Égl. réform., t. 2, [illegible] c. 6, p. 134.



[redacted]

» torité de Jésus-Christ, après un examen particulier et avec » connaissance de cause, nous ne pouvons croire que nos adver- » saires puissent envisager tant de biens sans en regretter la perte » et sans avoir quelque honte d'une réformation qui a retranché » une pratique si salutaire et si sainte. »

PÉTROBRUSIENS, disciples de Pierre de Bruys.

PIÉTISTES. *Voyez* l'article des sectes qui se sont formées parmi les Luthériens.

PRAXÉE était Phrygien; il avait été Montaniste, aussi bien que Théodote de Bysance : il vint d'Asie à Rome, et quitta la secte de Montan. Il avait été mis en prison pour la foi et s'était acquis de la considération dans l'Église, sous le pontificat de Victor.

Dans le même temps, Théodote de Bysance, qui n'avait point résisté à la persécution, dit, pour excuser sa faute, qu'en reniant Jésus-Christ il n'avait renié qu'un homme.

Artémon et les hérétiques connus sous le nom d'Aloges avaient adopté ce sentiment et soutenaient que Jésus-Christ n'était point Dieu.

Cette doctrine avait été condamnée par l'Église; ainsi l'Église enseignait, contre Marcion, Cerdon, Cérinthe, etc., qu'il n'y avait qu'un seul principe de tout ce qui est; et contre Théodote, que Jésus-Christ était Dieu. Praxée réunit ces idées et conclut que Jésus-Christ n'était point distingué du Père, puisqu'alors il faudrait reconnaître deux principes ou accorder à Théodote que Jésus-Christ n'était point Dieu; ajoutez à cela que Dieu dit lui-même : Je suis Dieu, et hors de moi il n'y en a point d'autres; le Père et moi nous sommes un; celui qui me voit, voit aussi mon Père; je suis dans le Père, et le Père est en moi.

Voilà, ce me semble, l'origine de l'erreur de Praxée : elle n'est point née des disputes sur la distinction des personnes, qui n'ont point eu lieu alors, et dont on ne trouve aucune trace dans Tertullien, quoi qu'en dise M. le Clerc [1].

Praxée croyait que son sentiment était le seul moyen de se garantir des systèmes qui admettaient plusieurs principes et d'établir l'unité de Dieu; c'est pour cela qu'on appelait ses disciples les Monarchiques.

De ce qu'il n'y avait qu'une seule personne dans la divinité, il suivait que c'était le Père qui s'était incarné, qui avait souffert, etc.,

[1] Le Clerc, Hist. eccles. ad an. 186.

[redacted]

et c'est pour cela que les disciples de Praxée furent appelés Patripassiens.

Tertullien a réfuté l'erreur de Praxée avec beaucoup de force et de solidité. Il oppose à cette hérésie la doctrine de l'Église universelle, selon laquelle, dit-il, nous croyons tellement un seul Dieu, que nous reconnaissons en même temps que ce Dieu a un Fils qui est son Verbe, qui est sorti de lui, par lequel toutes choses ont été créées et sans lequel rien n'a été fait; que ce Verbe a été envoyé par le Père dans le sein de la Vierge; qu'il est né d'elle, homme et Dieu tout ensemble, Fils de l'homme et Fils de Dieu; qu'il a été surnommé Jésus-Christ, qu'il a souffert, qu'il est mort et a été enseveli : voilà, ajoute-t-il, la règle de l'Église et de la foi, depuis le commencement du christianisme [1].

M. le Clerc paraît douter que Praxée ait confondu les personnes de la Trinité; il croit que Praxée n'a pas nié que le Père fût distingué du Fils, et qu'il soutenait que cette distinction n'en faisait pas deux substances, et que c'est cette dernière distinction que Tertullien a soutenue contre Praxée.

Cette imputation est injuste : Tertullien, dans tout son ouvrage, soutient également et l'unité de la substance divine, et la distinction des personnes divines.

Dans les chapitres 3 et 4, Tertullien dit que la trinité des personnes ne préjudicie en rien à l'unité de la nature et à la monarchie que Praxée prétendait défendre : c'est la détruire, dit-il, que d'admettre un autre Dieu que le créateur : pour moi qui reconnais que le Fils est d'une même substance que le Père, qu'il ne fait rien sans sa volonté, et qu'il a reçu de lui sa toute-puissance, que fais-je autre chose, sinon de défendre dans le Fils la monarchie que le Père lui a donnée? Il en est de même du Saint-Esprit.

Dans le chapitre 7 Tertullien dit à Praxée : Souvenez-vous toujours de la règle que j'ai établie, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparables. Quand je dis que le Père est autre que le Fils et le Saint-Esprit, je le dis par nécessité, non pour marquer diversité, mais ordre; non division, mais distinction; il est autre en personne, non en substance.

Il n'est pas possible d'exprimer plus clairement l'unité de substance et la distinction des personnes : si Tertullien avait ensei-

[1] Tert. cont. Praxean, c. 2.

gné que les trois personnes de la Trinité étaient trois substances, il ne pouvait dire qu'il n'y avait point de division entre elles; car plusieurs substances sont divisées parce qu'elles existent nécessairement l'une hors de l'autre.

Si Tertullien avait cru que les trois personnes fussent trois substances différentes, il y aurait eu entre ces trois personnes, non-seulement ordre et distinction, mais encore diversité; il eût été faux que le Père et le Fils fussent la même substance, comme il le soutient contre Praxée; ce qui ferait une contradiction dans laquelle Tertullien ne pouvait tomber. Ce n'est pas que les hommes ne puissent se contredire; mais ce n'est que dans des conséquences éloignées, et jamais quand le oui et le non se touchent pour ainsi dire, comme cela serait arrivé si Tertullien avait parlé comme M. le Clerc le fait parler.

M. le Clerc prétend que ces distinctions que Tertullien met entre les personnes de la Trinité sont des distinctions qui ne peuvent convenir qu'à trois substances, parce que si elles ne supposent pas que les personnes sont trois substances, elles établissent seulement que les trois personnes ne sont que trois modes ou trois relations différentes, ce que Praxée ne niait pas.

1° Je demande à M. le Clerc sur quoi il prétend que Praxée reconnaissait une distinction, même modale, entre les personnes de la Trinité? Tout l'ouvrage de Tertullien suppose que Praxée niait toute distinction entre les personnes de la Trinité.

2° Tertullien, dans l'endroit sur lequel M. le Clerc fait cette réflexion, dit qu'il fera voir comment le Père, le Fils et le Saint-Esprit font nombre sans division, ce qui serait absurde s'il avait cru que ces trois personnes sont trois substances.

3° Je ne vois rien dans Tertullien qui suppose que la distinction qu'il admet entre les personnes de la Trinité puisse être regardée comme une distinction modale; les modes n'agissent point, n'ont point d'action propre, n'envoient point une autre modification, ce que Tertullien reconnaît cependant dans les personnes de la Trinité. M. le Clerc ne pouvait conclure que la distinction admise par Tertullien était une distinction qui suppose que les trois personnes sont trois substances, qu'autant qu'il serait certain qu'il ne peut y avoir que deux sortes de distinctions: la modale ou celle qui se trouve entre des modifications d'une substance, et la substantielle ou celle qui se trouve entre des substances; mais c'est ce qu'il ne prouve pas.

[redacted]

Le reste des difficultés de M. le Clerc contre Tertullien n'est qu'un abus des comparaisons que Tertullien emploie pour expliquer la manière dont les trois personnes de la Trinité subsistent dans la substance divine; comparaisons que Tertullien ne donne que comme des images propres à faire entendre sa pensée, et dont il prévient l'abus en rappelant sans cesse son lecteur à l'unité de substance.

Ce serait encore abuser des mots que de prétendre que Tertullien a soutenu contre Praxée que les trois personnes sont trois substances parce qu'il se sert quelquefois du mot de substance pour signifier la personne subsistante, ce qui est ordinaire aux anciens avant le concile de Nicée, et même après ce concile. M. le Clerc n'aurait pas ainsi jugé Tertullien s'il eût suivi les maximes qu'il établit pour juger du sens d'un auteur. *Voyez* l'article *Critica*.

PRÉDESTINATIANISME. Cette erreur renfermait plusieurs chefs : 1° qu'il ne fallait pas joindre le travail de l'obéissance de l'homme à la grâce de Dieu; 2° que depuis le péché du premier homme le libre arbitre est entièrement éteint; 3° que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous; 4° que la prescience de Dieu force les hommes et damne par violence, et que ceux qui sont damnés le sont par la volonté de Dieu; 5° que de toute éternité les uns sont destinés à la mort et les autres à la vie.

Les Pélagiens, forcés de reconnaître le péché originel et la nécessité d'une grâce intérieure qui éclairait l'esprit et qui touchait le cœur de l'homme pour qu'il pût faire une action bonne pour le salut, avaient prétendu que cette grâce dépendait de l'homme et s'accordait à ses mérites : ils prétendaient que Dieu serait injuste s'il préférait un homme à l'autre sans qu'il y eût de différence dans leurs mérites, et prétendaient que cette différence ne pouvait s'accorder avec la bonté et la sagesse de Dieu, ni avec ce que l'Écriture nous apprend de sa volonté générale de sauver les hommes.

Saint Augustin combattit ces principes par tous les passages de l'Écriture qui prouvent que l'homme ne peut se discerner lui-même; que Dieu n'est point injuste en ne donnant point sa grâce aux hommes, parce qu'ils sont tous dans la masse de perdition; que Dieu n'ayant aucun besoin d'eux, étant tout-puissant, indépendant, il faisait grâce à qui il voulait, sans que celui à qui il ne la faisait pas eût droit de s'en plaindre; que cette volonté

vague de donner la grâce généralement à tous les hommes, en sorte qu'il n'y eût ni choix, ni préférence, détruisait toutes les idées que l'Écriture nous donne de la Providence par rapport au salut; que rien n'arrivait que par la volonté de Dieu, qui avait prévu et déterminé tout; que la volonté de sauver les hommes ne devait pas s'entendre de tous les hommes sans exception; qu'il fallait être fidèlement attaché à la toute-puissance divine, à son indépendance, et enfin qu'il fallait croire que sa volonté n'était point déterminée par l'homme [1].

Il confirma et fortifia tous ces principes, dans son livre *De la correction et de la grâce*, *De la prédestination et du don de la persévérance*.

Dans une dispute, les argumens font perdre de vue les principes, et deviennent eux-mêmes des principes, parce que c'est sur ces argumens qu'on dispute.

Ainsi, l'indépendance de Dieu dans ses déterminations, sa toute-puissance, son empire absolu sur toutes ses créatures, furent les principaux objets dont on s'occupa.

On crut trouver dans ces principes fondamentaux une pierre de touche par le moyen de laquelle on pouvait juger toutes les contestations relatives à la grâce, au libre arbitre et au salut des hommes, et l'on rejeta comme des erreurs tout ce qui n'y paraissait pas conforme.

En regardant comme un dogme fondamental et prenant à la lettre la corruption de l'homme, ce que l'Écriture nous dit qu'il n'a rien qu'il n'ait reçu ni dont il puisse se glorifier, et qu'il dépend en tout de Dieu, la liberté de l'homme paraît une erreur.

En supposant que rien que ce que Dieu veut n'arrive, il est aisé de conclure qu'il ne veut pas le salut des damnés, et qu'il veut leur damnation.

En reconnaissant que Dieu prévoit tout, qu'il arrange tout, comment supposer dans l'homme la liberté? Cette liberté ne serait-elle pas un vrai pouvoir de déranger les décrets de la Providence, et par conséquent contraire au dogme de la toute-puissance et de la Providence?

Saint Augustin avait soutenu également et la toute-puissance et la liberté; il avait enseigné que les passages qui parlent de la volonté de sauver tous les hommes pouvaient s'expliquer de tous

[1] Epist. ad Sixt., ad Vitalem.

[redacted]

les hommes sans exception, et qu'il ne s'opposait point à ces explications, pourvu qu'elles n'intéressassent ni la toute-puissance de Dieu, ni la gratuité de la grâce; mais il n'avait point expliqué comment ces dogmes s'alliaient: il s'était écrié, avec saint Paul: *O altitudo!*

Les dogmes de la liberté et de la prédestination sont donc entre deux abîmes, et pour peu qu'on ait intérêt de défendre en particulier ou la liberté, ou la prédestination, on tombe dans les abîmes qui bordent, pour ainsi dire, cette matière.

Ainsi, il n'est pas étonnant qu'il y ait eu des Prédestinatiens dès le cinquième siècle, mais en trop petit nombre pour former une secte.

Nous n'examinerons point précisément quand cette hérésie a commencé; nous remarquerons seulement qu'elle n'est point imaginaire, et qu'elle a été condamnée dans les conciles d'Arles et de Lyon, sur la fin du cinquième siècle [1].

Elle fut renouvelée par Gotescalc, moine de l'abbaye d'Orbais, dans le diocèse de Soissons: il avait beaucoup lu les ouvrages de saint Augustin, et il était entraîné par un penchant secret vers les questions abstraites. Il examina, d'après les principes de saint Augustin dont il était plein, le mystère de la prédestination et de la grâce: uniquement occupé de la toute-puissance de Dieu sur ses créatures, il renouvela le Prédestinatianisme. Il enseigna, 1° que Dieu, avant de créer le monde et de toute éternité, avait prédestiné à la vie éternelle ceux qu'il avait voulu, et les autres à la mort éternelle: ce décret faisait une double prédestination, l'une à la vie, l'autre à la mort; 2° comme ceux qui sont prédestinés à la mort ne peuvent être sauvés, ceux que Dieu a prédestinés à la vie ne peuvent jamais périr; 3° Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, mais seulement les élus; 4° Jésus-Christ n'est pas mort pour le salut de tous les hommes, mais uniquement pour ceux qui doivent être sauvés; 5° depuis la chute du premier homme, nous ne sommes plus libres pour faire le bien, mais seulement pour faire le mal.

Gotescalc prêchait cette doctrine aux peuples, et avait jeté beaucoup de monde dans le désespoir: il fut condamné dans le concile de Mayence, auquel Raban présidait; il fut ensuite

[1] Noris, Hist. Pelag., l. 2, c. 15. Pagi, ad an. 470. Le Prédestinatianisme, par le P. Duchesne, in-4°, 1724.

envoyé dans le diocèse de Reims, où il avait reçu l'ordination[1].

Raban, en renvoyant Gotescalc à Hincmar, lui écrivit sur ses erreurs et lui envoya la décision du concile : Hincmar convoqua un concile à Carisi, dans lequel Gotescalc fut condamné, déposé et envoyé en prison.

Gotescalc ne laissa pas de se défendre, et Hincmar écrivit contre lui : on crut voir dans les écrits de Hincmar des choses répréhensibles. Ratramne, moine de Corbie, et Prudence, évêque de Troyes, attaquèrent les écrits de Hincmar, qui opposa Amauri, diacre de Trèves, et Jean Scot Érigène.

Prudence, évêque de Troyes, crut trouver le Pélagianisme dans les écrits de Scot; l'Église de Lyon chargea le diacre Flore d'écrire contre cet auteur. Amolon écrivit en même temps une lettre à Gotescalc, par laquelle il paraît qu'il le croyait coupable; il réfute plusieurs propositions qu'il avait avancées, et blâme sa conduite : il ne pouvait souffrir qu'on enseignât qu'un certain nombre de personnes eût été prédestiné de toute éternité aux peines éternelles, de manière que ces personnes ne pussent jamais ni se repentir ni se sauver. Cette doctrine est évidemment celle d'Amolon, et M. Basnage n'a fait que des sophismes pour prouver que cet archevêque pensait au fond comme Gotescalc[2].

Les divisions qui s'élevèrent en France à l'occasion de ce moine ne prouvent donc point que l'Église de France fût partagée sur sa doctrine : on défendait sa personne, et l'on condamnait ses erreurs[3].

On a beaucoup disputé sur la réalité de l'hérésie des Prédestinatiens et sur les sentimens de Gotescalc[4].

[1] Raban, ep. synod. ad Hincmar, t. 8. Conc. Mabil. Annal. Benedict., t. 2, ad an. 829.

[2] Noris, loc. cit. Vossius, Hist. Pelag., l. 1, part. 4, epist. 166, 168, 169, 174, 186.

[3] Natal. Alex. in sæc. 5.

[4] Noris, Vossius, Pagi, loc. cit.; Sirmond, Prædestinatus de novitio opere qui inscribitur Prædestinatus, auctore F. Picinardo, Patavini, in-4°, pensent qu'il y a eu des Prédestinatiens. Ussérius prétend le contraire. Britannicarum, eccles. antiquit. Jansénius, De hær. Pelag., l. 8. Forbésius, l. 8, c. 29, pensent comme Ussérius; il ne paraît pas que leurs raisons puissent balancer celles du sentiment opposé : elles prouvaient tout au plus, ce me semble, que les Prédestinatiens n'étaient

[redacted]

Il me semble qu'il importe peu de savoir s'il y avait en effet des Prédestinatiens, ou si l'on donnait ce nom aux disciples de saint Augustin; mais il est certain que l'Église a condamné les erreurs qu'on attribue aux Prédestinatiens, et qu'il faut croire que le libre arbitre n'a point été atteint dans l'homme par le péché ; que Jésus-Christ est mort pour d'autres que pour les prédestinés; que la prescience de Dieu ne nécessite personne, et que ceux qui sont damnés ne le sont point par la volonté de Dieu.

Saint Augustin a enseigné ces vérités, et n'a point voulu qu'on les séparât du dogme de la toute-puissance de Dieu sur le cœur de l'homme, de la gratuité et de la nécessité de la grâce, de la corruption de la nature humaine, et de la certitude de la prédestination. Il faut donc condamner également le Pélagianisme, le Semi-Pélagianisme et le Prédestinatianisme. L'accord de toutes ces vérités est un mystère : chacune de ces vérités étant constante, il est impossible qu'il y ait entre elles de l'opposition, et par conséquent il est certain qu'elles s'accordent, quoique nous ignorions *le comment*.

Il ne faut pas plus douter de ces vérités, dont nous ne comprenons pas l'accord, que de la vérité de notre création, quoique nous ne comprenions pas comment quelque chose peut être créé, et quoiqu'il soit démontré que nous le sommes en effet.

PRESBYTÉRIENS. C'est ainsi qu'on appelle les Réformés qui n'ont pas voulu se conformer à la liturgie de l'Église anglicane.

L'Église d'Angleterre, en recevant la réformation, n'adopta que certains changemens dans les dogmes, et conserva la hiérarchie, avec une partie des cérémonies qui étaient en usage sous Henri VIII.

La réformation ne fut proprement établie en Angleterre que sous le règne d'Élisabeth : ce fut alors que diverses constitutions synodales, confirmées par des actes de parlement, établirent le service divin et public de la manière que l'Église anglicane le pratique encore aujourd'hui.

Cependant plusieurs Anglais qui avaient été fugitifs sous Marie retournèrent en Angleterre : ils avaient suivi la réforme de Zuingle et de Calvin; ils prétendirent que la réformation de l'Église anglicane était imparfaite et infectée d'un reste de Paganisme : ils ne pouvaient souffrir que les prêtres chantassent l'office en

pas assez nombreux pour faire une secte. (*Voyez* l'Hist. littér. de Lyon. Dupin, Natal. Alex., Hist. de l'Égl. gallicane, t. 6.)

[redacted]

surplis, et surtout ils combattaient la hiérarchie et l'autorité des évêques, prétendant que tous les prêtres ou ministres avaient une autorité égale, et que l'Église devait être gouvernée par des consistoires ou presbytères composés de ministres et de quelques anciens laïques. On les appela à cause de cela Presbytériens, et ceux qui suivaient la liturgie anglicane et qui reconnaissaient la hiérarchie se nommèrent Épiscopaux.

Les Presbytériens furent long-temps dans l'oppression et traités comme une secte schismatique; ils sont encore regardés comme tels par les Épiscopaux. *Voyez*, à l'article ANGLETERRE, les sectes que la réforme y produisit : nous avons réfuté l'erreur des Presbytériens à l'article VIGILANCE.

Les Presbytériens ou Puritains s'étaient séparés de l'Église anglicane parce qu'elle conservait une partie des cérémonies de l'Église romaine, qu'ils regardaient comme superstitieuses et contraires à la pureté du culte que Jésus-Christ est venu établir, lequel est un culte tout spirituel.

Les Puritains avaient donc simplifié le culte extérieur; mais ils en avaient conservé un, et quelques cérémonies.

Robert Brown, ministre d'Angleterre, trouva que les Puritains donnaient encore trop aux sens, dans le culte qu'ils rendaient à Dieu, et que pour l'honorer véritablement en esprit il fallait retrancher toute prière vocale, même l'oraison dominicale; il ne voulut donc se trouver dans aucune église où l'on récitait des prières. Il eut des disciples qui formèrent une secte, qu'ils regardaient comme la pure Église.

Les Brounistes s'assemblaient cependant, et ils prêchaient dans leurs assemblées : tout le monde avait droit de prêcher chez les Brounistes, et ils n'exigeaient point de vocation, comme les Calvinistes et les Puritains.

Les Anglicans, les Presbytériens et les Catholiques furent également ennemis des Brounistes : ils furent punis sévèrement; ils se déchaînèrent contre l'Église anglicane, et prêchèrent contre elle tout ce que les Protestans et les Calvinistes avaient dit contre l'Église catholique; enfin ils eurent des martyrs, et formèrent une secte en Angleterre. Brown en fut le chef, et prit le titre de patriarche de l'Église réformée [1].

[1] Ross, Des religions du monde : la profane séparation des Brounistes.

[redacted]

Le changement que les prétendus Réformés firent dans le culte, et que les Puritains ont adopté, n'avait pour principe que leur haine contre le clergé et l'amour de la nouveauté : une partie des Réformateurs a conservé beaucoup de cérémonies de l'Église romaine, et les Calvinistes sont unis de communion avec ces Réformés. Ces cérémonies n'étaient donc point une raison de se séparer de l'Église romaine, et les Réformateurs n'avaient pas une autorité suffisante pour entreprendre de faire les changemens qu'ils ont faits.

Nous les avons réfutés à l'article VIGILANCE, dont ils ont renouvelé les erreurs : on peut voir la défense du culte extérieur, par Brueys.

Les théologiens de l'Église anglicane ont combattu les principes des Puritains depuis leur séparation jusqu'à présent. *Voyez l'Hist. ecclés. de la Grande-Bretagne, par Collier*; on en trouve un fort bon extrait dans la *Bibliot. anglaise*, t. 1, pag. 181 ; l'*Histoire des Puritains, par Daniel Neal*, 1736, 3 vol. in-8°, en anglais.

PRÉTENDUS RÉFORMÉS. *Voyez* RÉFORMATION.

PRISCILIEN. Chef d'une secte qui se forma en Espagne, vers la fin du quatrième siècle : cette secte alliait les erreurs des Gnostiques et celles des Manichéens.

Ces erreurs furent apportées en Espagne par un nommé Marc, et adoptées par Priscilien.

Priscilien était un homme considérable par sa fortune et par sa naissance; il était doué d'un beau naturel et d'une grande facilité de parler; il était capable de souffrir la faim, de veiller; il vivait de peu; il était désintéressé, mais ardent, inquiet, animé par une curiosité vive. Il n'est pas surprenant qu'avec de pareilles dispositions Priscilien soit tombé dans les erreurs de Marc et soit devenu chef de secte.

Son extérieur humble, son visage composé, son éloquence, séduisirent beaucoup de monde : il donna son nom à ses disciples, qui se répandirent rapidement dans une grande partie de l'Espagne et furent soutenus par plusieurs évêques.

Les Priscilianistes formèrent donc un parti considérable : Hygin, évêque de Cordoue, et Idace, évêque de Mérida, s'opposèrent à leur progrès, les poursuivirent avec beaucoup de vivacité, les irritèrent et les multiplièrent : Hygin, qui le premier leur avait déclaré la guerre, adopta enfin leurs sentimens et les reçut à sa communion.

Après plusieurs disputes, les évêques d'Espagne et d'Aquitaine tinrent un concile à Saragosse : les Priscilianistes n'osè-

rent s'exposer au jugement du concile et furent condamnés.

Instantius et Salvien, deux évêques priscilianistes, loin de se soumettre au jugement du concile, ordonnèrent Priscilien évêque de Labile.

Deux évêques opposés aux Priscilianistes, animés par un mauvais conseil, dit Sulpice Sévère, s'adressèrent aux juges séculiers pour faire chasser les Priscilianistes des villes. Par mille sollicitations honteuses ils obtinrent de l'empereur Gratien un rescrit qui ordonnait que les hérétiques seraient chassés, non-seulement des églises et des villes, mais de tous les pays[1].

Les Priscilianistes, épouvantés par cet édit, n'osèrent se défendre en justice; ceux qui prenaient le titre d'évêques cédèrent d'eux-mêmes; les autres se dispersèrent.

Instantius, Salvien et Priscilien allèrent à Rome et à Milan, sans pouvoir obtenir de voir ni le pape Damase, ni saint Ambroise.

Rejetés par les deux évêques qui avaient la plus grande autorité dans l'Église, ils tournèrent tous leurs efforts du côté de Gratien, et, à force de sollicitations et de présens, ils gagnèrent Macédonius, maître des offices, et obtinrent un rescrit qui cassait celui qu'Idace avait obtenu contre eux, et ordonnait de les rétablir dans leurs Églises[2].

Les Priscilianistes revinrent en Espagne, gagnèrent le proconsul Volventius, et rentrèrent dans leurs siéges sans opposition. Ils étaient trop aigris contre leurs ennemis pour se contenter de leur rétablissement; ils poursuivirent Itace comme perturbateur des églises et le firent condamner rigoureusement.

Itace s'enfuit dans les Gaules, gagna le préfet Grégoire, qui ordonna qu'on lui amenât les auteurs du trouble, et en informa l'empereur afin de prévenir les sollicitations. Mais tout était vénal à la cour, et les Priscilianistes, au moyen d'une grande somme qu'ils donnèrent à Macédonius, obtinrent que l'empereur ôtât la connaissance de cette affaire au préfet des Gaules et qu'elle fût renvoyée au vicaire d'Espagne[3].

Macédonius envoya des officiers pour prendre Itace, qui était alors à Trèves, et le conduire en Espagne; mais il leur échappa et resta secrètement à Trèves jusqu'à la révolte de Maxime.

[1] Sulpice Sévère, l. 2.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

[redacted]

Lorsque l'usurpateur Maxime fut arrivé à Trèves, Itace lui présenta un mémoire contre les Priscilianistes : Itace ne pouvait manquer d'intéresser Maxime en sa faveur et de l'animer contre les Priscilianistes, qui devaient être dévoués à un prince qui les protégeait et ennemis de l'usurpateur, au moins jusqu'à ce qu'ils l'eussent gagné.

Maxime fit conduire à Bordeaux tous ceux qu'on crut infectés des erreurs de Priscilien, pour y être jugés dans un concile.

Instantius et Priscilien y furent amenés : on fit parler Instantius le premier, et comme il se défendit mal il fut déclaré indigne de l'épiscopat.

Priscilien ne voulut point répondre devant les évêques ; il appela à l'empereur, et l'on eut la faiblesse de le souffrir ; au lieu qu'ils devaient, dit Sulpice Sévère, le condamner par contumace, ou, s'ils lui étaient suspects avec quelque fondement, réserver ce jugement à d'autres évêques, et non pas laisser à l'empereur ce jugement : voilà tout ce que nous savons du concile de Bordeaux.

On mena donc à Trèves, devant Maxime, tous ceux qui étaient enveloppés dans cette accusation.

Les évêques Itace et Idace les suivirent comme accusateurs, et au préjudice de la religion, que ces évêques rendaient odieuse aux Païens ; car on ne doutait pas que ces deux évêques n'agissent plutôt par passion que par zèle de la justice.

Saint Martin était alors à Trèves pour solliciter la grâce de quelques malheureux ; il employa toute sa charité, sa prudence et son éloquence pour engager Itace à se désister d'une accusation qui déshonorait l'épiscopat. Il conjura Maxime d'épargner le sang des coupables : il lui représenta que c'était bien assez qu'étant déclarés hérétiques par le jugement des évêques on les chassât des églises, et qu'il était sans exemple qu'une cause ecclésiastique fût soumise à un juge séculier.

Itace, pour prévenir les effets du zèle de saint Martin, l'accusa d'hérésie : ce moyen, qui lui avait réussi contre plusieurs ennemis, fut sans succès contre saint Martin. Le jugement des Priscilianistes fut différé tant qu'il fut à Trèves, et lorsqu'il partit, Maxime lui promit qu'il ne répandrait point le sang des accusés.

Mais pendant l'absence de saint Martin, Maxime céda enfin aux conseils et aux sollicitations des évêques Magnus et Rufus ; ce dernier fut déposé depuis pour cause d'hérésie.

L'empereur quitta donc les sentimens de douceur que saint Martin lui avait inspirés, et commit la cause des Priscilianistes à Évodius, préfet du prétoire.

Évodius était juste, mais ardent et sévère; il examina deux fois Priscilien, et le convainquit par sa propre confession d'avoir étudié des doctrines honteuses, d'avoir tenu des assemblées nocturnes avec des femmes corrompues, de s'être mis nu pour prier. Évodius fit son rapport à Maxime, qui condamna à mort Priscilien et ses complices.

Itace se retira alors, et l'empereur commit à sa place pour accusateur un avocat du fisc. A sa poursuite, Priscilien fut condamné à mort, et avec lui deux clercs et deux laïques; on continua les procédures et l'on fit encore mourir quelques Priscilianistes.

La mort de Priscilien ne fit qu'étendre son hérésie et affermir ses sectateurs, qui l'honoraient déjà comme un saint; ils lui rendirent le culte qu'on rendait aux martyrs, et leur plus grand serment était de jurer par lui.

Le supplice de Priscilien et de ses sectateurs rendit Itace et Idace odieux : on vit l'impression que leur conduite fit sur les esprits par le panégyrique de Théodose, que Pacatus prononça à Rome, l'an 389, en présence même de Théodose, et un an après la mort de Maxime. « On vit, dit cet orateur, oui, on vit de cette » nouvelle espèce de délateurs, évêques de nom, soldats et bourreaux en effet, qui, non contens d'avoir dépouillé ces pauvres » malheureux des biens de leurs ancêtres, cherchaient encore des » prétextes pour répandre leur sang, et qui ôtaient la vie à des » personnes qu'ils rendaient coupables comme ils les avaient déjà » rendues pauvres : mais bien plus, après avoir assisté à ces jugemens criminels, après s'être repu les yeux de leurs tourmens » et les oreilles de leurs cris, après avoir manié les armes des » licteurs et trempé leurs mains dans le sang des suppliciés, ils » allaient avec leurs mains toutes sanglantes offrir le sacrifice. »

L'autorité de la justice, l'apparence du bien public et la protection de l'empereur empêchèrent d'abord qu'on ne traitât ceux qui avaient poursuivi les Priscilianistes avec toute la sévérité que méritaient des évêques qui avaient procuré la mort à tant de personnes, quoique criminelles; cependant saint Ambroise et plusieurs autres évêques se séparèrent de leur communion. Saint Martin refusa d'abord de communiquer avec eux; mais il s'y détermina ensuite pour sauver la vie à quelques Priscilianistes.

[redacted]

Après la mort de Maxime, Itace et Idace furent privés de la communion de l'Église ; Itace fut excommunié et envoyé en exil, où il mourut.

Itace n'avait ni la sainteté ni la gravité d'un évêque ; il était hardi jusqu'à l'impudence, grand parleur, fastueux, et traitait de Priscilianistes tous ceux qu'il voyait jeûner et s'appliquer à la lecture ; cependant Itace avait des partisans en France : sa condamnation y fit du bruit, et il se forma en sa faveur un parti considérable.

De leur côté, les Priscilianistes, devenus plus fanatiques par la persécution, honorèrent comme des martyrs tous les Priscilianistes que l'on avait exécutés, et leur erreur se répandit surtout en Galice ; presque tout le peuple de cette province en était infecté ; un évêque priscilianiste, nommé Sympose, ordonna même plusieurs évêques.

Saint Ambroise écrivit aux évêques d'Espagne pour demander que les Priscilianistes fussent reçus à la paix, pourvu qu'ils condamnassent ce qu'ils avaient fait de mal. On tint un concile à Tolède, et l'on fit un décret pour recevoir les Priscilianistes à la paix [1].

L'indulgence et la sagesse du concile de Tolède ne furent pas capables d'étouffer entièrement l'hérésie des Priscilianistes, et, quelques années après ce concile (tenu en 400), Orose se plaignait à saint Augustin que les Barbares qui étaient entrés en Espagne y faisaient moins de ravage que ces faux docteurs ; diverses personnes quittaient même le pays à cause de cette confusion [2].

Quelques années après, l'empereur Honoré ordonna (l'an 407) que les Manichéens, les Cataphryges et les Priscilianistes seraient privés de tous les droits civils ; que leurs biens seraient donnés à leurs plus proches parens ; qu'ils ne pourraient rien recevoir des autres, rien donner, rien acheter ; que même leurs esclaves pourraient les dénoncer et les quitter pour se donner à l'Église, et Théodose-le-Jeune renouvela cette loi [3].

Malgré tous ces efforts, il y avait encore beaucoup de Priscilianistes dans le sixième siècle, et l'on assembla un concile contre eux à Prague [4].

[1] Ambr., ép. 52.
[2] Sulpice Sévère, loc. cit.
[3] Cod. Théod., 16, tit. 5, l. 40, p. 160 ; l. 48, p. 168.
[4] Collect. conc.

PROCLIENS, branche de Montanistes attachés à Proclus, qui n'avait rien changé dans la doctrine de Montan. Proclus voulut répandre sa doctrine à Rome, et fut convaincu d'erreur[1].

PRODIANITES, autrement HERMIOTITES, disciples d'Hermias. *Voyez* cet article.

PTOLOMÉE, disciple et contemporain de Valentin, reconnaissait comme son maître un être souverainement parfait, par qui tout existait; mais il n'adopta pas le sentiment de Valentin sur l'origine du monde et sur la loi judaïque.

Pour expliquer l'origine du mal et trouver, dans le système qui suppose pour principe de toutes choses un être souverainement parfait, une raison suffisante de l'existence du monde et du mal qu'on y voyait, Valentin faisait sortir de l'Être suprême des intelligences moins parfaites et dont les productions successivement décroissantes avaient enfin produit des êtres malfaisans qui avaient formé le monde, excité des guerres et produit les maux qui nous affligent.

Jésus-Christ assurait que tout avait été fait par lui; ainsi le sentiment qui attribuait la création du monde à des principes opposés à Jésus-Christ était faux; l'opposition qu'on prétendait trouver entre l'ancien et le nouveau Testament, et qui servait de base à ce sentiment, disparaissait aussitôt qu'on jetait un œil attentif sur la loi de Moïse et sur les changemens que Jésus-Christ y avait faits.

1° Le Décalogue, qui est la base de la loi judaïque, porte évidemment le caractère d'un être sage et bienfaisant; il contient la morale la plus pure et la mieux accommodée au bonheur des hommes. La loi de l'Évangile a perfectionné cette loi.

Les lois particulières qui semblent déroger à cette bonté du législateur, telles que la loi du talion ou la loi qui autorise la vengeance, sont des lois qui étaient nécessaires pour le temps, et Jésus-Christ, en les abolissant, n'a point établi une loi contraire aux desseins du créateur, puisqu'il défend l'homicide dans le Décalogue.

A l'égard de la loi du divorce que Jésus-Christ a abolie, elle n'est point une loi du Dieu créateur, mais un simple règlement de police établi par Moïse, comme Jésus-Christ lui-même l'assure.

Quant aux lois cérémonielles et fugitives, Jésus-Christ, à pro-

[1] Euseb., Hist. eccles., l. 6, c. 14.

[redacted]

prement parler, ne les a pas détruites, car il en a conservé l'esprit, et n'a rejeté, pour ainsi dire, que l'écorce. Jésus-Christ, en détruisant les sacrifices de l'ancienne loi, n'a pas dit qu'il ne fallait point offrir de sacrifice à Dieu ; il a dit qu'au lieu d'animaux ou d'encens, il fallait lui offrir des sentimens et des sacrifices spirituels : il en est ainsi des autres lois.

De ces principes, Ptolomée concluait que la loi judaïque et la loi évangélique avaient pour principe un Dieu bienfaisant et non pas deux dieux opposés, et que le monde n'était point l'ouvrage de l'Être suprême ; car il n'y aurait point eu de mal, selon Ptolomée.

Le créateur était donc un Dieu bienfaisant placé au centre du monde qu'il avait créé, et dans lequel il produisait tout le bien possible ; mais il y avait dans ce même monde un principe injuste et méchant, qui était uni à la matière et qui produisait le mal.

C'était pour arrêter les effets de sa méchanceté que le Dieu créateur avait envoyé son Fils.

Ainsi Ptolomée admettait quatre principes ou Éons, au lieu de cette suite infinie que Valentin supposait dans le monde.

Mais comment ce principe malfaisant que Ptolémée supposait et qui n'existait point par lui-même, comment, dis-je, cet être pouvait-il exister, si tous les êtres tiraient leur origine d'un être souverainement parfait ?

C'est une difficulté dont Ptolomée prétendait avoir la solution dans une certaine tradition qu'il n'explique pas [1].

PUCCIANISTES, sectateurs du sentiment de Puccius, qui prétendait que Jésus-Christ, par sa mort, avait satisfait pour tous les hommes, de manière que tous ceux qui avaient une connaissance naturelle de Dieu seraient sauvés, quoiqu'ils n'aient aucune connaissance de Jésus-Christ. Il soutint ce sentiment dans un livre qu'il dédia au pape Clément VIII l'an 1592, dont voici le titre : *De Christi Servatoris efficacitate in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt, assertio catholica, æquitati divinæ et humanæ consentanea, universæ scripturæ S. et PP. consensu spiritu discretionis probata, adversùs scholas asserentes quidem sufficientiam Servatoris Christi, sed negantes ejus salutarem efficaciam*

[1] Philastr., De hær., c. 39. Aug., De hær., c. 13. Tertul. adversùs Valentin., c. 4. Épiph., Hær., 33. Iræn., l. 1, c. 1, 6. Grabe, Spicileg., sæc. 2, p. 68.

[redacted]

in singulis, ad S. pontificem Clementem VIII. Gonduc., 1592, *in*-8° [1].

Rhétorius, dans le quatrième siècle, avait pensé à peu près de même, et Zuingle, dans le quinzième.

Cette erreur peut être une erreur du cœur ; elle est contraire aux paroles de Jésus-Christ même, qui dit que personne ne va à son Père que par lui, et que celui qui ne croira pas sera condamné [2].

Puccius a été réfuté par Osiander, par Lysérus et par d'autres théologiens allemands, cités par Stockman [3].

PURITAINS. *Voyez* Presbytériens.

PYRRHUS. *Voyez* Monothélites.

Q

QUADRISACRAMENTAUX, disciples de Mélanchton, ainsi appelés parce qu'ils n'admettent que quatre sacremens : le baptême, la cène, la pénitence et l'ordre.

QUAKERS ; ce mot en anglais signifie *Trembleurs* : c'est le nom d'une secte d'enthousiastes qui tremblent de tous leurs membres lorsqu'ils croient sentir l'inspiration du Saint-Esprit. L'origine, le progrès, les mœurs, les dogmes de cette secte singulière méritent une place dans l'histoire des égaremens de l'esprit humain.

De l'origine des Quakers.

Vers le milieu du dix-septième siècle, George Fox, cordonnier dans le comté de Leicester, employait à lire l'Écriture sainte tout le temps qu'il ne donnait pas au travail ; quoiqu'il sût à peine lire, il avait beaucoup de mémoire, et il apprit l'Écriture presque entière : il était né sérieux et même atrabilaire ; il ne voyait qu'avec peine ses camarades se délasser de leur travail par des amusemens qu'il ne goûtait pas et qu'il condamnait avec aigreur. Il devint odieux à ses camarades, ils le chassèrent de leur société, et il se livra à la solitude et à la méditation.

[1] Stockman Lexic. in nov. Puccianist.
[2] Joan., 14, v. 6. Marc., 16, v. 16.
[3] Loc. cit.

[redacted]

Les vices et la dissipation des hommes, le compte qu'ils devaient rendre à Dieu des jours passés dans le désordre et dans l'oubli de leurs devoirs, l'appareil du jugement dernier, étaient l'objet de ses méditations : effrayé par ces terribles images, il demanda à Dieu le moyen de se garantir de la corruption générale ; il crut entendre une voix qui lui ordonnait de fuir les hommes et de vivre dans la retraite.

Fox, dès ce commencement, rompit tout commerce avec les hommes ; sa mélancolie augmenta ; il se vit environné de diables qui le tentaient : il pria, il médita, il jeûna, et crut encore entendre une voix du ciel et sentir une lumière qui dissipait ses craintes et fortifiait son âme. Fox ne douta plus alors que le ciel ne veillât sur lui d'une manière particulière ; il eut des visions, des ravissemens, des extases, et crut que le ciel lui révélait tout ce qu'il voulait connaître : il demanda de connaître le véritable esprit du christianisme et prétendit que Dieu lui avait révélé tout ce qu'il fallait croire et faire pour être sauvé, et qu'il lui avait ordonné de l'enseigner aux hommes.

Fox renonça donc à son métier, s'érigea en apôtre, en prophète, et publia la réforme qu'il prétendait que Dieu lui avait inspiré de faire dans les dogmes et dans le culte des chrétiens, dont il disait que toutes les Églises avaient altéré la pureté.

Jésus-Christ, disait Fox, a aboli la religion judaïque ; au culte extérieur et cérémoniel des Juifs il a substitué un culte spirituel et intérieur ; aux sacrifices des taureaux et des boucs il a substitué le sacrifice des passions et la pratique des vertus : c'est par la pénitence, par la charité, par la justice, par la bienfaisance, par la mortification, que Jésus-Christ nous a appris à honorer Dieu. Celui-là seul est donc vraiment chrétien qui dompte ses passions, qui ne se permet aucune médisance, aucune injustice, qui ne voit point un malheureux sans souffrir, qui partage sa fortune avec les pauvres, qui pardonne les injures, qui aime tous les hommes comme ses frères et qui est prêt à donner sa vie plutôt que d'offenser Dieu.

Sur ces principes, jugez, disait Fox, jugez toutes les sociétés qui se disent chrétiennes, et voyez s'il y en a qui méritent ce nom.

Partout ces prétendus chrétiens ont un culte extérieur, des sacremens, des cérémonies, des liturgies, des rites par lesquels ils prétendent plaire à Dieu et dont ils attendent leur salut. On

chasse de toutes les sociétés chrétiennes ceux qui n'observent point ces rites, et l'on y reçoit, souvent même on respecte, les médisans, les voluptueux, les vindicatifs, les méchans. Les chrétiens les plus fidèles au culte extérieur remplissent la société civile et l'Église de divisions, de brigandages et de partis qui se haïssent et qui se disputent avec fureur une dignité, un grade, un hommage, une préférence; aucune des sociétés chrétiennes ne rend donc à Dieu un culte pur et légitime; toutes, sans en excepter les Églises réformées, sont retombées dans le judaïsme: n'est-ce pas en effet être Juif et avoir en quelque sorte rétabli la circoncision que de faire dépendre la justice et le salut du baptême et des sacremens? Les ministres de l'Église sont eux-mêmes dans ces erreurs, et ils s'y entretiennent pour conserver leurs revenus et leurs dignités : la corruption a donc tellement pénétré dans toutes les sociétés chrétiennes qu'il y a moins d'inconvéniens à y tolérer tous les vices et tous les désordres qu'à entreprendre de les réformer : que reste-t-il donc à faire à ceux qui veulent se sauver, sinon de se séparer de toutes les Églises chrétiennes, d'honorer Dieu par la pratique de toutes les vertus dont Jésus-Christ est venu nous donner l'exemple, et de former une société religieuse qui n'admette que des hommes sobres, patiens, mortifiés, indulgens, modestes, charitables, prêts à sacrifier leur repos, leur fortune et leur vie, plutôt que de participer à la corruption générale? Voilà la vraie Église que Jésus-Christ est venu établir, et hors de laquelle il n'y a point de salut.

Fox prêchait cette doctrine dans les places publiques, dans les cabarets, dans les maisons particulières, dans les temples; il pleurait, gémissait sur l'aveuglement des hommes : il émut, il toucha, il persuada, il se fit des disciples.

Encouragé par ces premiers succès, il voulut faire des miracles; il prétendit en avoir fait : ses disciples les publièrent et en firent une preuve de la vérité de leur doctrine; mais ils abandonnèrent bientôt cette preuve et prétendirent que Fox n'annonçant pas une nouvelle religion, mais rappelant seulement les hommes à la pratique de l'Évangile, il n'était pas nécessaire qu'il fît des miracles.

Insensiblement le nombre des disciples de Fox augmenta, et il forma une société religieuse qui n'avait ni culte extérieur, ni liturgie, ni ministres, ni prières.

C'était en méditant profondément que Fox avait été éclairé des

[redacted]

lumières du ciel, qu'il avait eu des visions, des extases : voilà le modèle sur lequel il forma les assemblées religieuses de sa secte. Lorsque ses disciples étaient assemblés, chacun rentrait profondément en lui-même et observait attentivement les opérations du Saint-Esprit sur son âme : le Quaker dont l'imagination était la plus vive sentait le premier l'inspiration, rompait tout à coup le silence, exhortait toute l'assemblée à se rendre attentive à ce que le Saint-Esprit lui inspirait, et parlait sur le renoncement à soi-même, sur la nécessité de faire pénitence, d'être sobre, juste, bienfaisant; bientôt toute l'assemblée se sentait émue, s'échauffait, tremblait; l'inspiration devenait générale, et c'était à qui parlerait le plus haut et le plus long-temps.

Les Quakers ne doutaient donc pas qu'ils ne fussen instruits extraordinairement par le Saint-Esprit ; ils se regardaient comme ses temples; ils croyaient sentir sa présence ; ils sortaient de leurs assemblées graves, recueillis, silencieux ; ils dédaignaient le faste, les honneurs, les richesses. Un Quaker ne voyait dans un Quaker qu'un temple du Saint-Esprit : toutes les distinctions de la société civile disparaissaient à ses yeux, et les Quakers se regardaient comme une famille que le Saint-Esprit éclairait et dirigeait.

Les Quakers, persuadés que Dieu seul mérite nos hommages, notre respect, notre admiration, tutoyaient tout le monde, ne saluaient personne, et refusaient aux magistrats et même aux rois toute espèce d'hommage.

Mais ils auraient partagé leur fortune et sacrifié leur repos pour l'homme auquel ils refusaient le salut ou qu'ils tutoyaient.

Ils ne faisaient jamais de serment parce que Jésus-Christ l'avait défendu, et ils ne voulaient point payer la dîme, parce que c'était un crime de contribuer à l'entretien des ministres d'une Église corrompue ; mais ils n'empêchaient point de lever la dîme, parce qu'ils croyaient qu'un chrétien ne doit jamais opposer la force à la force, ou plaider pour des intérêts temporels. Comme les Quakers regardaient toutes leurs idées comme des inspirations du Saint-Esprit, ils regardaient toutes les maximes de leur secte comme des devoirs essentiels, et ils auraient plutôt sacrifié leurs biens, leur liberté, leur vie, que de saluer un homme, de faire un serment ou de payer la dîme.

Comme tous les Quakers se croyaient inspirés, il n'y en eut aucun qui ne se regardât comme un apôtre destiné par la Provi-

dence à éclairer une partie du monde : l'Angleterre se trouva bientôt remplie d'une multitude incroyable de Prédicans, qui trouvèrent partout des imaginations vives et des esprits faibles qu'ils séduisirent ; partout on vit des magistrats, des théologiens, des laboureurs, des soldats, des personnes de qualité, des femmes, des filles, s'unir aux Quakers, aller dans les places publiques, dans les temples, trembler, prophétiser, prêcher contre l'Église anglicane, troubler le service des églises, insulter les ministres, déclamer avec emportement contre la corruption de tous les états.

Tout le clergé et la plus grande partie du peuple se souleva contre cette secte nouvelle, et les magistrats employèrent leur autorité pour réprimer l'audace des Quakers : on les battit, on les emprisonna, on les dépouilla de leurs biens, et l'on ne fit que donner de l'éclat à la secte et multiplier les Quakers.

Quoique chaque Quaker se crût inspiré, Fox était cependant respecté comme le chef de la secte et comme le restaurateur du christianisme : il envoya des lettres pastorales dans tous les endroits où les Quakers avaient fait des prosélytes ; il écrivit à tous les souverains du monde, au roi de France, à l'empereur, au sultan, etc., pour leur dire de la part de Dieu qu'ils eussent à embrasser sa doctrine : des hommes, des femmes, des filles, passèrent dans tous les pays du monde, pour y porter les lettres de Fox et pour y prêcher sa doctrine, mais sans succès.

Cromwel régnait alors en Angleterre ; il voulut voir Fox ; il en prit une idée avantageuse et conçut de l'estime pour sa secte ; mais il donna un édit par lequel il défendait aux Quakers de s'assembler publiquement, et ordonnait aux magistrats d'empêcher qu'on ne les insultât.

Cromwel ne fut obéi ni par les Quakers ni par leurs ennemis : ceux-là continuèrent à s'assembler, et l'on continua de les traiter rigoureusement, mais sans affaiblir leur zèle et sans arrêter leurs progrès ; en sorte que, dix ans après les premières prédictions de Fox (en 1659), les Quakers tinrent dans le comté de Bedfort une assemblée ou un synode général, où se trouvèrent des députés de toutes les parties de l'Angleterre.

Les Quakers furent traités avec beaucoup plus de rigueur après la mort de Cromwel, lorsque les Anglais eurent rappelé Charles II : les ennemis des Quakers les peignirent comme des ennemis de l'Église, de l'État et du roi ; on défendit leurs assemblées,

[redacted]

et le parlement ordonna qu'ils prêteraient serment de fidélité au roi, sous peine de bannissement de l'Angleterre. Les Quakers ne cessèrent point de s'assembler et refusèrent constamment de prêter les sermens qu'on exigeait d'eux : les ennemis des Quakers, autorisés par les lois, exercèrent sur eux des rigueurs incroyables ; les Quakers n'opposèrent à leurs ennemis qu'une patience et une opiniâtreté invincible, et l'on ne put ni les empêcher de s'assembler, ni en obtenir qu'ils prêtassent serment de fidélité au roi.

Fox était un fanatique ignorant et atrabilaire, qui n'avait d'abord séduit que la populace plus ignorante que lui ; mais comme il y a dans la plupart des hommes un germe de fanatisme, Fox s'était fait des disciples dans les différens États ; le Quakérisme se trouva insensiblement uni avec de l'esprit et même de l'érudition. Les Quakers alors se conduisirent avec plus de circonspection : on ne les vit plus enseigner dans les places publiques, prêcher dans les cabarets, entrer dans les églises comme des forcenés, insulter les ministres et troubler le service divin.

Enfin des hommes savans, tels que Guillaume Penn, George Keit et Robert Barclay, entrèrent dans la secte des Quakers, et le Quakérisme prit alors une nouvelle forme. Fox vivait encore et se donnait beaucoup de mouvement, mais Penn et Barclay devinrent en effet les chefs de la secte.

Du Quakérisme, depuis que Penn et Barclay l'eurent embrassé [1].

Le fanatisme propre à faire embrasser le Quakérisme se trouva dans Penn et dans Barclay uni à beaucoup d'érudition, à un esprit méthodique, à des vues élevées : le fanatisme employa tous ces avantages en faveur du Quakérisme, et il prit une forme nouvelle.

Les Quakers avaient écrit pour défendre leur secte ; mais leurs ouvrages étaient écrits avec emportement et amertume, remplis d'injures et même de blasphèmes ; ils voulaient que tout se soumît à leur sentiment. Penn et Barclay ne prétendaient assujétir personne et ne réclamaient que les droits de la conscience et de la liberté, droits inviolables selon eux en Angleterre [2].

[1] George Keit, excellent philosophe et bon théologien, abandonna la secte des Quakers ; c'est pourquoi nous ne parlerons plus de lui.

[2] Défenses des anciennes et justes libertés du peuple, etc.

Ils représentèrent les Quakers comme une société qui n'aspirait qu'à rétablir le christianisme primitif et à former de tous les hommes une famille religieuse, et qui ne voulait ni dominer dans l'État, ni assujétir personne à penser comme elle.

Barclay publia un catéchisme ou profession de foi qui avait pour base les principes fondamentaux du Protestantisme [1].

Enfin Barclay composa ses thèses théologiques ; et le Quakérisme, qui n'était dans son origine qu'un amas d'extravagances et de visions, devint un système de religion et de théologie, capable d'en imposer aux personnes éclairées, et très-embarrassant pour les théologiens protestans.

Penn et Barclay ne servirent pas le Quakérisme seulement par leurs écrits, ils passèrent en Hollande et en Allemagne pour y faire des prosélytes. Ce fut vers ce temps (1681) que Charles II donna à Penn et à ses héritiers en propriété cette province de l'Amérique qui est à l'ouest de la rivière de la Warc, nommée, dans le temps qu'elle appartenait aux Hollandais, les nouveaux Pays-Bas : cette concession se fit en considération des services que le vice-amiral Penn avait rendus, et de diverses sommes que la couronne lui devait encore lorsqu'il mourut. Le roi changea le nom de ce pays, et l'appela Pensylvanie pour faire honneur à M. Penn et à ses héritiers, qu'il en déclara seuls propriétaires et gouverneurs.

Penn passa en Amérique pour donner des lois à son nouvel état : les constitutions fondamentales sont en vingt-quatre articles, dont voici le premier. « Au nom de Dieu, le père des lumières et » des esprits, l'auteur et l'objet de toute connaissance divine, de » toute foi et de tout culte, je déclare et établis pour moi et les » miens, comme première loi fondamentale du gouvernement de » ce pays, que toute personne qui y demeure ou qui viendra s'y » établir jouira d'une pleine liberté de servir Dieu de la ma» nière qu'elle croit en conscience lui être la plus agréable ; et » tant que cette personne ne changera pas sa liberté chrétienne » en licence, et qu'elle n'en usera pas au préjudice des autres » en tenant, par exemple, des discours sales et profanes, en par» lant avec mépris de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Écriture

[1] Catéchisme ou confession de foi, dressée et approuvée dans l'assemblée générale des patriarches et des apôtres, sous la puissance de Jésus-Christ lui-même.

[redacted]

» sainte ou de la religion, ou en commettant quelque mal moral, » ou en faisant quelque injure aux autres, elle sera protégée par » le magistrat civil et maintenue dans la jouissance de sa susdite » liberté chrétienne. »

Un grand nombre de Quakers passèrent en Pensylvanie pour se soustraire aux rigueurs que l'on exerçait sur eux en Angleterre, jusqu'à la mort de Charles II.

Le duc d'Yorck, qui lui succéda sous le nom de Jacques II, était fort attaché à l'Église romaine, et forma le projet de rétablir la religion catholique en Angleterre; pour cet effet, il permit l'exercice libre de toutes les religions; il marqua même une estime particulière pour les Quakers. Penn jouissait auprès de lui de la plus haute faveur : Penn profita de son crédit pour rendre service surtout aux Quakers et pour leur ouvrir la porte des dignités et des charges; il obtint un édit qui cassait celui qui prescrivait la prestation du serment à ceux qui aspiraient aux charges.

Le roi ne dissimula point son attachement à la religion catholique, et l'on ne douta pas que la dispense du serment de fidélité n'eût pour objet le rétablissement des catholiques dans les charges et dans les dignités. Les évêques s'en plaignirent; le roi ne répondit à leurs plaintes qu'en les destituant ou en les faisant enfermer : le peuple ne douta plus que le roi ne voulût rétablir la religion romaine. Toutes les sectes de l'Angleterre furent effrayées de ce projet, et les Quakers même, qui craignaient encore plus les catholiques que les Anglicans : tout se souleva contre Jacques II; Guillaume, prince d'Orange, monta sur le trône, que Jacques abandonna à son arrivée en Angleterre.

Sous Guillaume III, le parlement fit une loi pour accorder le libre exercice de toutes les religions, excepté la catholique et la socinienne; depuis ce temps, les Quakers jouissent en Angleterre de la tolérance, et vivent sous la protection des lois et de l'État; cependant, comme la loi du serment est toujours en vigueur en Angleterre, et que les Quakers refusent constamment de prêter aucun serment, ils sont exposés à être inquiétés et maltraités par les magistrats ou par les collecteurs des dîmes, dont les malversations sont assez ordinairement impunies.

Système théologique des Quakers.

La souveraine félicité de l'homme consiste dans la vraie connaissance de Dieu et de Jésus-Christ [1].

Personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui auquel le Fils l'a révélé.

La révélation du Fils est dans l'esprit et par l'esprit [2].

Ainsi, le témoignage de l'esprit est le seul moyen d'acquérir la vraie connaissance de Dieu : c'est par ce moyen que Dieu s'est fait connaître aux patriarches, aux prophètes, aux apôtres.

Ces révélations de Dieu par l'esprit, soit qu'elles se fassent par des voies extérieures, par des apparitions, par des songes, ou par des manifestations et par des illuminations intérieures, sont l'objet formel de notre foi.

Ces révélations intérieures ne peuvent jamais être opposées au témoignage extérieur de l'Écriture ni à la saine et droite raison ; car cette révélation divine ou cette illumination intérieure est évidente et claire par elle-même, et l'entendement y acquiesce aussi nécessairement qu'aux premiers principes de la raison : on ne peut donc soumettre les révélations intérieures du Saint-Esprit à l'examen de la raison.

C'est de ces saintes révélations de l'Esprit de Dieu aux saints hommes que sont procédées les Écritures de vérité, lesquelles contiennent premièrement un récit fidèle des actions du peuple de Dieu en plusieurs siècles, comme aussi plusieurs économies particulières de la Providence qui les accompagnaient; secondement, un récit prophétique de plusieurs choses, dont quelques-unes sont passées et les autres sont encore à venir; en troisième lieu, un ample et plein récit des principaux dogmes de la doctrine du Christ, prêchée et représentée en plusieurs excellentes déclarations, exhortations et sentences, lesquelles ont été dites et écrites par le mouvement de l'esprit de Dieu en divers temps, à quelques Églises et à leurs pasteurs, selon diverses occasions. Néanmoins, parce qu'elles ne sont que la déclaration de la source, et non pas la source elle-même, elles ne doivent pas être estimées comme le principal fondement de toute vérité et connaissance, ni comme la règle première de la foi et des mœurs.

[1] Joan., 17, 3.
[2] Matth., 11, ℣. 27.

[redacted]

Néanmoins, puisqu'elles donnent un véritable et fidèle témoignage de leur première origine, elles sont et peuvent être estimées comme une règle seconde et subordonnée à l'esprit, duquel elles tirent l'excellence et la certitude qu'elles ont.

Car, comme nous ne connaissons leur certitude que par le seul témoignage intérieur de l'esprit, elles-mêmes témoignent aussi que l'esprit est ce guide par lequel les saints sont menés en toute vérité; c'est pourquoi, selon les Écritures, l'esprit est le premier et le principal conducteur; et puisque nous ne recevons et ne croyons les Écritures que parce qu'elles sont procédées de l'esprit, par conséquent aussi l'esprit est plus originairement et principalement la règle.

Toute la postérité d'Adam est tombée et privée de cette lumière intérieure du Saint-Esprit.

Dieu, par son infinie charité, a donné son fils unique, afin que quiconque croit en lui soit sauvé; ce fils illumine tout homme venant au monde; il enseigne toute justice, tempérance et piété, et cette lumière éclaire les cœurs de tous; car la rédemption n'est pas moins universelle que le péché originel.

Il y a donc dans tous les hommes une lumière évangélique et une grâce salutaire.

Nous ne sommes donc justifiés ni par nos œuvres produites par notre volonté, ni même par les bonnes œuvres considérées en elles-mêmes; c'est par Jésus-Christ.

Le corps de péché et de la mort est ôté dans ceux en qui cette sainte et immaculée conception est produite entièrement, et leurs cœurs deviennent unis et assujétis à la vérité, tellement qu'ils n'obéissent à aucunes suggestions ni tentations du démon, et sont délivrés du péché actuel et de la transgression de la loi de Dieu, et à cet égard ils sont parfaits : cette perfection admet pourtant toujours un accroissement, et la possibilité de pécher demeure en quelque manière, lorsque l'entendement n'est pas très-soigneusement attentif à Dieu.

Bien que ce don de Dieu, ou cette grâce intérieure, soit suffisante pour opérer le salut, toutefois elle peut devenir et devient la condamnation de ceux qui résistent; de plus, après qu'elle a opéré quelque chose dans leurs cœurs pour les purifier et sanctifier, ils peuvent pourtant en déchoir par désobéissance ; néanmoins on peut acquérir un tel accroissement et une telle fermeté dans la vérité en cette vie, qu'on n'en peut déchoir totalement par apostasie.

Comme c'est par ce don et par cette lumière de Dieu que toute vraie connaissance dans les choses spirituelles est reçue et révélée, ainsi est-ce par lui, comme il est manifesté et reçu au fond du cœur, que chaque vrai ministre de l'Évangile est ordonné, préparé et assisté en l'œuvre du ministère; et c'est par sa conduite, par son mouvement et par son attraction qu'il faut que chaque évangéliste et pasteur chrétien soit mené et commandé dans son travail et dans son ministère de l'Évangile, quant au lieu où, quant aux personnes à qui, et quant au temps qu'il doit servir: de plus, ceux qui ont cette autorité peuvent et doivent prêcher l'Évangile, bien qu'ils n'aient point de commission humaine et qu'ils soient sans littérature; comme, d'un autre côté, ceux qui manquent de l'autorité de ce don divin, quoique savans et autorisés par les commissions des Églises et des hommes, ne doivent être estimés que comme des imposteurs et des trompeurs, et non pas comme de vrais ministres de l'Évangile.

Tout véritable culte et tout service agréable à Dieu est offert par son esprit, qui meut intérieurement, qui n'est limité ni par les lieux, ni par les temps, ni par les personnes; car, quoique nous devions le servir toujours, en ce que nous devons être en crainte devant lui, néanmoins quant à la signification extérieure dans nos prières, dans nos louanges ou dans nos prédications, nous ne le devons pas faire où et quand nous voulons, mais là où et quand nous y sommes menés par le mouvement et les inspirations secrètes de son esprit dans nos cœurs, lesquelles prières Dieu exauce et accepte, ne manquant jamais de nous y mouvoir quand il est expédient, de quoi lui seul est le juge le plus propre. Tout autre culte donc, soit louanges, prières ou prédications, que l'homme rend de sa propre volonté et à son loisir, qu'il peut commencer et finir à son plaisir, soit que les formes en soient prescrites, comme les liturgies, etc., soit les prières sur-le-champ conçues par la force et par la faculté naturelle de l'entendement, toutes ne sont que des superstitions et une idolâtrie abominable devant Dieu, que l'on doit rejeter et renier, et dont il nous faut séparer.

Comme il n'y a qu'un Dieu et une foi, aussi il n'y a qu'un baptême, non celui par lequel les ordures du corps sont ôtées, mais l'attestation d'une bonne conscience devant Dieu, par la résurrection de Jésus-Christ, et ce baptême-là est quelque chose de pur et de spirituel; savoir, le baptême d'esprit et de feu, par lequel nous sommes ensevelis avec lui, afin qu'étant lavés et purgés de

nos péchés, nous cheminions en nouveauté de vie, duquel le baptême de Jean était la figure, qui fut pour un temps, et non pas commandé pour toujours. Quant au baptême des enfans, c'est une pure tradition humaine, dont on ne trouve ni précepte, ni pratique dans toute l'Écriture.

La communion du corps et du sang de Christ est intérieure et spirituelle; c'est la participation de la chair et du sang de Jésus-Christ, par laquelle l'homme intérieur se nourrit chaque jour dans les cœurs de ceux en qui Jésus-Christ habite, de quoi la fraction du pain par Jésus-Christ avec ses disciples était la figure, dont se servaient quelquefois dans l'Église, à cause des faibles, ceux qui en avaient reçu la substance, s'abstenant aussi des choses étouffées et du sang, se lavant les pieds les uns aux autres, et oignant les malades d'huile, toutes lesquelles choses ne sont pas commandées avec moins d'autorité et de solennité que les premières; mais, puisqu'elles n'ont été que des ombres de meilleures choses, elles cessent pour ceux qui en ont obtenu la substance.

Puisque Dieu s'est approprié la domination et le pouvoir de la conscience, comme celui-là seul qui la peut bien instruire et gouverner, il n'est donc permis à personne, quelle que soit son autorité ou supériorité dans le gouvernement de ce monde, de forcer les consciences des autres; c'est pourquoi tous les meurtres, les bannissemens, les proscriptions, les emprisonnemens et toutes les autres choses de cette nature, dont les hommes sont affligés pour le seul exercice de leurs consciences, ou pour leur différente opinion dans le culte, procèdent de l'esprit de Caïn le meurtrier et sont contraires à la vérité, pourvu que personne ne nuise à son prochain, ni en sa vie, ni en ses biens, sous prétexte de consciences, et ne commette rien de pernicieux ou d'incompatible avec la société et avec le commerce; auquel cas il y a une loi pour le défaillant, et la justice doit être rendue à chacun, sans acception de personnes.

Puisque toute religion tend principalement à retirer l'homme de l'esprit et de la vaine conversation de ce siècle, à l'introduire dans la communion intérieure avec Dieu, devant lequel, si nous sommes toujours en crainte, nous sommes estimés heureux, il faut donc que ceux qui s'approchent de cette crainte rejettent et abandonnent toutes ces vaines habitudes et coutumes, soit en paroles, soit en actions, telles que sont celles de tirer le

chapeau à un homme, ou se découvrir la tête, de plier le jarret, et telles autres inflexions de corps dans les salutations, avec toutes ces folles et superstitieuses formalités qui les accompagnent, toutes lesquelles choses l'homme a inventées dans son état de corruption, pour entretenir sa vanité dans l'orgueil et la vaine pompe de ce siècle ; comme aussi les jeux inutiles, les récréations frivoles, les divertissemens, les jeux de cartes, ce qui n'a été inventé que pour consumer inutilement le temps précieux et divertir l'âme du témoin de Dieu dans le cœur, et du vif sentiment de sa crainte et de l'esprit évangélique, duquel les chrétiens doivent être nourris, et qui mène à la société et à la crainte sincère de Dieu.

De ce principe, Barclay conclut :

1° Qu'il n'est pas permis de donner aux hommes des titres flatteurs, comme votre sainteté, votre majesté, votre éminence, votre excellence, votre grandeur, votre seigneurie, etc., ni de se servir de ces discours flatteurs appelés communément *complimens.*

Les titres ne font point partie de l'obéissance due aux magistrats ou aux empereurs : nous ne trouvons point que, dans l'Écriture, aucun de ces titres aient été donnés aux rois, aux princes et aux nobles: ceux auxquels on donne ces titres n'ont souvent rien qui leur réponde, et nulle autorité ne peut obliger un chrétien à mentir.

2° Qu'il n'est pas permis aux chrétiens de se mettre à genoux, ou de se prosterner eux-mêmes devant aucun homme, ou de courber le corps, ou de découvrir la tête devant eux.

3° Qu'il n'est pas permis à un chrétien d'user de superfluité dans ses vêtemens, comme n'étant d'aucun usage, si ce n'est pour l'ornement et pour la vanité.

4° Qu'il n'est pas permis de prendre part aux jeux, aux passe-temps, aux divertissemens, ou, entre autres choses, aux comédies, parmi les chrétiens, sous prétexte de récréations, lesquelles ne s'accordent pas avec le silence chrétien, la gravité et la sobriété ; car le rire, le divertissement, le jeu, la moquerie, la raillerie, le vain babil, etc., ne sont ni d'une liberté chrétienne, ni d'une gaîté innocente.

5° Qu'il n'est pas permis aux chrétiens de jurer sous l'Évangile, non pas seulement pour quelque utilité et dans leurs discours ordinaires, ce qui était aussi défendu sous la loi mosaïque ; mais même en jugement devant le magistrat.

6° Qu'il n'est pas permis aux chrétiens de résister au mal, ou de faire la guerre, ou de combattre dans aucun cas.

Premièrement, parce que Jésus-Christ nous commande d'aimer nos ennemis.

Secondement, parce que saint Paul dit que les armes de notre guerre ne sont point charnelles, mais spirituelles. 2 *Cor.*, 10, 4.

En troisième lieu, parce que Jacques témoigne que les combats et les querelles viennent des convoitises ; mais ceux qui sont véritablement chrétiens ont crucifié la chair avec ses affections et ses convoitises ; par conséquent, ils ne peuvent pas s'y abandonner en faisant la guerre.

En quatrième lieu, parce que les prophètes Isaïe et Michée ont prophétisé, en termes exprès, que dans la montagne de la maison de l'Éternel Christ jugera les nations, et alors ils forgeront leurs épées en socs de charrues.

En cinquième lieu, parce que Jésus-Christ dit que son règne n'est point de ce monde, et que pour cette raison ses serviteurs ne combattent point; par conséquent ceux qui combattent ne sont ni ses disciples ni ses serviteurs. *Joan.*, 18, 36.

En sixième lieu, parce que l'apôtre exhorte les chrétiens à ne se point défendre, et à ne se point venger eux-mêmes en rendant le mal pour le mal ; mais à donner lieu à la colère, parce que la vengeance appartient au Seigneur : ne sois point surmonté par le mal, mais surmonte le mal par le bien ; si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire. *Rom.*, 12, 19.

En septième lieu, parce que Christ appelle ses enfans à porter sa croix, et non à crucifier ou à tuer les autres : il les appelle à la patience, et non à la vengeance ; à la vérité et à la simplicité, et non aux frauduleux stratagèmes de la guerre.

Telle est l'idée que Barclay donne de la théologie et de la morale des Quakers, dans son apologie, qu'il termine par un parallèle des Quakers et des autres chrétiens.

Si donner et recevoir des titres de flatterie, desquels on ne se sert point à cause des vertus inhérentes aux personnes, mais qui sont pour la plupart employés par des hommes impies à l'égard de ceux qui leur ressemblent ; si s'incliner, faire la révérence et ramper jusqu'à terre l'un devant l'autre ; si s'appeler à tout moment l'un l'autre *le très-humble serviteur*, et cela le plus fréquemment, sans aucun dessein de réel service ; si c'est là l'hon-

neur qui vient de Dieu , et non pas l'honneur qui vient d'en bas, alors à la vérité on pourra dire de nos adversaires qu'ils sont fidèles, et que nous sommes condamnés comme des orgueilleux et des opiniâtres en refusant toutes ces choses. Mais si, avec Mardochée, refuser de s'incliner devant l'orgueilleux Aman, et avec Élisée refuser de donner des titres flatteurs aux hommes, de peur que nous ne soyons réprimandés par notre Créateur ; et si, suivant l'exemple de Pierre et l'avis de l'ange, s'incliner seulement devant Dieu, et non pas devant nos compagnons de service ; enfin, si n'appeler personne seigneur, ni maître, hormis dans quelques relations particulières, selon le commandement de Jésus-Christ; si toutes ces choses-là, dis-je, ne sont pas à blâmer, donc nous ne sommes point blâmables d'en agir ainsi.

Si être vain, extravagant dans ses habits, se farder le visage, se friser les cheveux, se couvrir d'or et d'argent, de pierres précieuses, de rubans et de dentelles, d'habillemens immodestes, si tout cela, dis-je, est d'une vie chrétienne, humble, douce et mortifiée ; alors, à la vérité, nos adversaires sont de bons chrétiens, et nous sommes des orgueilleux, des singuliers et des fantasques, en nous contentant de ce que le nécessaire et la commodité demandent, et en condamnant comme superflu tout le reste.

Si courir les maisons de jeu, les bals, les spectacles ; si jouer aux cartes et aux dés, danser, chanter et user des instrumens de musique : si fréquenter les places de théâtres et les comédies, mentir, contrefaire ou supposer et dissimuler, si cela est faire toutes choses à la gloire de Dieu, et passer notre vie ici dans la crainte; si cela, dis-je, est user de ce monde comme si nous n'en usons point, et ne pas nous conformer nous-mêmes à nos convoitises ; alors nos adversaires sont de bons chrétiens, modestes, mortifiés, qui renoncent à eux-mêmes, et nous sommes justement blâmables en les condamnant, mais non pas autrement.

Si la profanation du saint nom de Dieu, si exiger le serment l'un de l'autre à chaque occasion, si appeler Dieu à témoin dans des choses de telle nature qu'aucun roi de la terre ne s'y croirait honorablement appelé, sont des devoirs d'un homme chrétien, j'avouerai que nos adversaires sont d'excellens chrétiens, et que nous manquons à notre devoir ; mais si le contraire est véritable, il faut de nécessité que notre obéissance à Dieu,

[redacted]

telle que nous la comprenons, dans cette chose-là, lui soit agréable.

Si nous venger nous-mêmes, ou rendre injure pour injure, mal pour mal ; si combattre pour des choses périssables ; aller à la guerre contre des hommes que nous n'avons jamais vus, avec qui nous n'avons jamais eu aucune contestation ni querelle, étant de plus tout-à-fait ignorans des causes de la guerre, et ne sachant absolument, au milieu des intrigues et des ressentimens des souverains, de quel côté est le droit ou le tort, et néanmoins si furieux que de détruire et de saccager tout, afin que ce culte ou un autre soit reçu ou aboli ; si faire ces choses et beaucoup plus de cette nature est accomplir la loi de Christ, alors à la vérité nos adversaires sont de véritables chrétiens, et nous ne sommes que de misérables hérétiques, qui, souffrant même d'être poursuivis, pris, emprisonnés, bannis, battus et maltraités sans aucune résistance, mettons notre confiance seulement en Dieu, afin qu'il nous défende et nous conduise en son royaume par le chemin de la croix.

L'apologie de Barclay, qui est sans contredit le meilleur ouvrage qu'on ait fait en faveur des Quakers, a été attaquée par divers écrits : 1° par Jean Brown, théologien presbytérien d'Écosse, dans un ouvrage intitulé : *le Quakérisme, le vrai chemin du Paganisme;* 2° par Nicolas Arnold, professeur en théologie à Francker, en Frise, *Exercitation contre les thèses théologiques de Barclay* ; 3° par Jean-George Bajer, théologien luthérien, docteur et professeur à Iéna, dans un ouvrage intitulé : *l'Origine de la véritable et salutaire connaissance de Dieu* ; 4° par Loltusius, dans son *Anti-Barclay Allemand* ; 5° par L. Ant. Reiser, dans son *Anti-Barclayus*, etc.

QUARTODÉCIMANS ou QUATUORDÉCIMANS ; c'est ainsi qu'on appela ceux qui prétendaient qu'il fallait célébrer la Pâque le 14 de la lune de mars.

Une partie des fidèles croyait qu'il fallait finir le jeûne de la Pâque le 14 de la lune, quelque jour de la semaine qu'il arrivât, et y faire la fête de la résurrection du Sauveur, et c'est ce que saint Jean, saint Philippe, apôtres, saint Polycarpe, saint Méliton et d'autres grands hommes, avaient pratiqué dans l'Asie mineure : aussi toute cette province s'y attachait particulièrement.

D'autres fidèles soutenaient qu'on ne pouvait finir le jeûne et

[redacted]

solenniser la résurrection que le dimanche, et cette pratique qui l'a enfin emporté était aussi fondée sur la tradition des apôtres, c'est-à-dire de saint Pierre et de saint Paul : ce n'est pas que les apôtres eussent fait aucune loi sur ce sujet, dit Socrate, ni que l'on pût en rapporter aucun écrit; mais leur exemple était une loi très-puissante pour leurs disciples.

La différente pratique qu'on suivait sur cela dura long-temps sans troubler la paix de l'Église.

Lorsque Victor tenait le siége de saint Pierre, cette affaire fut agitée avec beaucoup plus de chaleur qu'elle n'avait été auparavant.

L'Asie mineure observait, comme on l'a dit, le 14 de la lune ; mais elle était seule dans cette pratique avec quelques églises des environs. Tout le reste de l'Église, dit Eusèbe, avait attaché au dimanche la solennité de la résurrection.

Il se tint divers conciles sur ce sujet, et, s'il en faut juger par celui qui se tint à Éphèse, ce fut Victor qui écrivit aux principaux évêques pour les prier d'assembler ceux de leur province : ces conciles s'accordaient tous à ne célébrer la résurrection que le dimanche.

Polycrate, évêque d'Éphèse, s'opposa à cette résolution universelle : c'était un des plus considérables évêques qui fussent alors dans l'Église, chef de tous ceux de l'Asie.

Victor lui écrivit pour le prier d'assembler les évêques de sa province, en le menaçant même de le séparer de sa communion s'il ne se rendait au sentiment des autres. Polycrate assembla effectivement ses confrères en grand nombre dans la ville d'Éphèse : il furent tous de son sentiment et conclurent qu'il ne fallait pas changer la tradition qu'ils avaient reçue de leurs saints prédécesseurs.

Victor condamna l'opposition des Asiatiques à tout le reste de l'Église; il menaça même de les excommunier, et, selon plusieurs auteurs, il les excommunia en effet; cependant les Asiatiques demeurèrent dans leur pratique, qu'ils quittèrent plus tard, il est vrai, mais qui fut suivie par les Églises de Syrie et de Mésopotamie.

Constantin, en devenant maître de l'Orient en 323, apprit avec douleur cette diversité d'usages sur la fête de Pâque qui véritablement ne rompait pas la communion, mais troublait néanmoins la joie de cette grande solennité et était une tache dans la beauté de l'Église ; c'est pourquoi il chargea le grand Osius de travailler à apaiser ce trouble dans la Syrie. Osius n'en put venir à bout,

[redacted]

pas plus que de l'hérésie d'Arius; il fallut rassembler le concile de Nicée pour l'une et pour l'autre dispute : ce fut là où cette question fut enfin terminée; car le concile ordonna que toute l'Église célébrerait la fête de Pàque en un même jour, suivant la coutume de Rome, de l'Égypte et de la plupart des autres pays.

Toute l'Église se trouva uniforme par cette définition, car les Syriens y obéirent, et le concile d'Antioche, confirmant celui de Nicée, déposa par son premier canon et excommunia les laïques qui célébraient la pâque en particulier avec les Juifs. Toute l'Église s'étant donc réunie dans la pratique de faire la Pâque le dimanche, s'il y eut quelques particuliers qui refusèrent de se soumettre à cette autorité suprême, ils furent traités d'hérétiques sous le nom de *Quartodécimans*, c'est-à-dire observateurs du 14 de la lune, auquel ils voulaient qu'on fît la pâque. C'est pourquoi saint Épiphane et Théodoret mettent les Quartodécimans au nombre des hérétiques, et le septième canon du premier concile de Constantinople les compte entre ceux que l'on recevait par l'abjuration et par l'onction. *Voyez* Tillemont, t. 3, p. 102 et suiv.

QUESNEL (Pasquier), quatrième chef des Jansénistes. Nous dirons ici quelque chose de sa personne, du plus important de ses ouvrages et des moyens principaux employés par le parti pour faire triompher sa cause.

Notice sur Quesnel.

Cet écrivain turbulent naquit à Paris de parens honnêtes le 14 juillet 1634. Après avoir fait son cours de théologie en Sorbonne avec distinction, il entra en 1657 dans la congrégation de l'Oratoire. Son goût le porta d'abord à l'étude de l'Écriture sainte et des Pères; mais il s'appliqua aussi de très-bonne heure à composer des livres de piété. Les premiers essais de sa plume lui concilièrent l'estime et la confiance de ses supérieurs qui le placèrent à la tête de leur institution de Paris, quoiqu'il n'eût encore que vingt-huit ans, et l'on croit que ce fut pour l'usage des élèves confiés à ses soins dans cet établissement qu'il entreprit son trop fameux livre des *Réflexions morales.*

Cependant les fonctions de cet oratorien et l'ouvrage dont nous parlons n'absorbaient pas tout son temps; en 1675, il publia une nouvelle édition des œuvres de saint Léon-le-Grand avec des dissertations, des notes, etc , dans lesquelles il ne respectait guère

les prérogatives ni l'autorité du saint Siége [1]. Un travail de cette nature ne pouvait manquer d'être censuré à Rome. En effet, la congrégation de l'*Index* le proscrivit, le 22 juin 1676, par un décret qui fut affiché le 17 juillet suivant. Irrité de cet affront, Quesnel s'en vengea dans un écrit par un torrent d'injures contre la sacrée congrégation, contre le pape lui-même et contre le décret, qui, selon lui, n'était *pas un décret, mais un libelle diffamatoire, contraire à la loi de Dieu et aux bonnes mœurs, plein de faussetés et d'impostures*. C'est là que Quesnel nous apprend qu'un cardinal *n'est qu'un prêtre ou un clerc habillé de rouge*, comme aussi qu'un inquisiteur n'est à ses yeux qu'*un petit moine*. Il faudrait rapporter ici tout ce pétulant commentaire pour montrer jusqu'à quel excès d'emportement Quesnel fut entraîné par son amour-propre trop vivement blessé [2].

Difficilement un homme de ce caractère, qui se signalait lui-même comme un partisan juré de la nouvelle doctrine, pouvait-il compter sur une tranquillité parfaite et demeurer long-temps en repos sous les yeux de Louis-le-Grand et dans le diocèse de M. de Harlay. En effet, ce prélat, instruit d'une manière trop convaincante et de l'inflexible opposition de Quesnel à la bulle d'Alexandre VII et de son dévouement entier au parti jansénien, ne tarda pas à lui donner de l'inquiétude ; dès l'an 1681, il l'obligea de quitter la capitale.

Quesnel se retira d'abord à Orléans ; mais il ne séjourna pas long-temps dans cette ville. L'assemblée générale de l'Oratoire, tenue à Paris en septembre 1678, avait dressé un formulaire par lequel les membres de la congrégation devaient s'engager à n'enseigner ni le Jansénisme, ni quelques opinions nouvelles en philosophie, opinions dont on se défiait alors, parce qu'on ne les avait point encore bien discutées. En 1681, par suite d'un statut

[1] Le P. Lupus, dont le témoignage ne fut point suspect aux yeux du parti, assure, dans son livre des Appellations, dédié à Innocent XI, que Quesnel s'exprime sur l'autorité du pape, dans son Saint Léon, comme l'avaient fait Calvin, de Dominis, et d'autres détracteurs de la primauté des successeurs de saint Pierre.

Les frères Ballerini ont donné depuis une nouvelle édition des œuvres du même Père qui a effacé celle de Quesnel dans laquelle ils trouvent beaucoup d'inexactitudes et d'infidélités.

[2] On trouve cette pièce dans l'intéressant Causa Quesnelliana, imprimé à Bruxelles, 1704. *Voyez* pag. 332 et suiv.

[redacted]

nouveau et péremptoire, il fallut ou signer ce formulaire ou quitter la congrégation. Quesnel, plus attaché sans doute aux soi-disant disciples de saint Augustin qu'aux sentimens de Descartes, préféra ce dernier parti à celui de l'obéissance; mais, en se retirant, il se réserva le droit d'exhaler sa bile contre le formulaire dont il s'agit. « Il y a dans cet écrit (ce sont ses propres expres» sions) des puérilités, des choses contraires à la bonne théologie, » des asservissemens indignes d'une compagnie de personnes li» bres et d'honnêtes gens, des piéges tendus exprès à la simplicité » et à l'innocence des particuliers, et des points même contraires à » la piété et aux bonnes mœurs [1]. » Il tient encore ce langage dans une autre production. « Or, le fait de Jansénius, qui est renfermé » dans le statut et dans la formule, ne peut être souscrit » purement et simplement sans que l'on autorise par cette sou» scription l'hérésie monstrueuse à laquelle ce fait a donné nais» sance de nos jours;... hérésie... source d'une infinité d'au» tres... (et) qui tend à renverser les États les mieux affermis en » favorisant la révolte... Pourrait-on souscrire un fait *dont la* » *fausseté est connue*, ou *dont la vérité est au moins fort dou*» *teuse*, etc. [2]? » Il faut se ressouvenir qu'il y avait long-temps déjà qu'Innocent X et Alexandre VII avaient condamné par des bulles reçues dans toute l'Église les cinq fameuses propositions, comme étant la doctrine de l'évêque d'Ypres et comme extraites de son livre intitulé *Augustinus*.

Quesnel, ayant quitté l'Oratoire, ne se crut pas en sûreté en France ; il se sauva dans les Pays-Bas, où s'étant réuni, à Bruxelles, au patriarche des Jansénistes, le célèbre Antoine Arnaud, il commença dès lors à jouer un rôle. La ville que nous venons de nommer devint comme la place d'armes du parti. De là, Quesnel soulevait ses ex-confrères flamands contre le formulaire et le statut dont nous avons parlé; de là, il semait des troubles dans les universités de Douai et de Louvain; de là, il révoltait les prêtres de Flandre contre leurs évêques, le clergé batave contre le souverain pontife, préparant ainsi, quoique encore d'un peu loin, les voies au schisme déplorable qui affligea dans la suite l'Église d'Utrecht. Sa plume, aussi féconde qu'infatigable, remplissait les Pays-Bas et les provinces voisines d'écrits per-

[1] Causa Quesnell., p. 11.
[2] Ibid., p. 10.

nicieux ; elle étendait au loin de nombreuses correspondances, et se répandait encore sur les productions de quelques frères, pour les limer et les mettre en état de voir le jour avec avantage.

Une activité si grande en elle-même et si sérieuse dans les résultats ne pouvait laisser long-temps Quesnel derrière la toile, ni manquer de lui attirer tôt ou tard quelque mauvaise affaire. En effet, en 1690, sur un ordre ou seulement un avis du gouverneur des Pays-Bas, il lui fallut sortir, avec Arnaud, de toutes les terres soumises à la domination du roi d'Espagne. En conséquence, ces deux valeureux champions du Jansénisme se mirent à aller de retraite en retraite, fort inquiets ; et après avoir erré quelque temps, sans pouvoir ou sans oser se fixer nulle part, ils prirent enfin le parti de rentrer furtivement dans Bruxelles et de s'y cacher de nouveau avec tout le soin possible.

Ce fut là qu'Arnaud mourut, le 8 août 1694, âgé de près de 83 ans, entre les bras de Quesnel, qu'il avait, dit-on, désigné pour son successeur dans la gestion des affaires du parti [1].

Personne n'était plus en état de remplacer un chef si célèbre. Doué d'une santé que rien ne semblait capable d'altérer, écrivant très-facilement, avec onction et élégance ; actif, vigilant, plein de fermeté, mais assez souple pour agir en sens différens, suivant l'exigence ; profond en spéculations, fécond en ressources, habile à observer, « tous les ressorts qu'on peut mettre » en mouvement, Quesnel les faisait agir en digne chef de parti. » Soutenir le courage des élus persécutés, leur conserver les an» ciens amis et protecteurs, ou leur en faire de nouveaux ; rendre » neutres les personnes puissantes qu'il ne pouvait se concilier, » entretenir sourdement des correspondances partout, dans les

[1] Quesnel montra dans cette occasion le peu de cas qu'il faisait des règles les plus sacrées : il administra au mourant les derniers secours de la religion, l'extrême-onction et le saint Viatique, sans avoir reçu aucun pouvoir de l'Ordinaire. Ce fut peut-être ce fait irrégulier qui encouragea ses disciples à enseigner dans la suite que l'Ordination confère à la fois tous les pouvoirs, c'est-à-dire les pouvoirs d'ordre et de jurisprudence, erreur que les Constitutionnels ont jugé commode de renouveler de nos jours.

Quesnel ne s'en tint pas là : il se fit dans son appartement, de sa propre autorité et malgré le refus de permission qui lui était venu de Rome, un oratoire domestique où il célébrait la messe quand bon lui semblait.

[redacted]

» cloîtres, dans le clergé, dans les parlemens, dans plusieurs » cours de l'Europe; voilà quelles étaient ses occupations conti- » nuelles. Il eut la gloire de traiter par ambassadeur avec Rome. » Hennebel y alla, chargé des affaires des Jansénistes; il y fi- » gura quelque temps, il y parut d'égal à égal avec les envoyés » des têtes couronnées; mais les charités (qui l'avaient mis en » état de représenter ainsi) venant à baisser, son train baissa de » même. Hennebel revint de Rome dans les Pays-Bas en vrai pè- » lerin mendiant. Quesnel en fut au désespoir; mais, réduit lui- » même à vivre d'aumônes, comment eût-il pu fournir au luxe » de ses députés ? »

Un évènement d'un autre genre vint encoré troubler son repos et jeter la consternation dans le cœur de ses partisans. Le 3 mai 1703, Quesnel fut arrêté dans Bruxelles et conduit, d'un quartier appelé le *Refuge de Forest*, dans les prisons de l'archevêché de Malines. Il y avait environ un an qu'il avait été déféré à Rome, et que ses amis, inquiets sur son sort, le sollicitaient à quitter entièrement Bruxelles. Un accident si fâcheux faisait trop de tort aux affaires du parti pour qu'on ne se hâtât pas d'y chercher un remède. Quesnel l'indiqua lui-même, selon toute apparence. N'ayant ni encre, ni plume, il arracha le plomb de ses croisées pour écrire furtivement à quelques-uns de ses affidés et leur désigner la position précise de l'endroit où il se trouvait détenu. Il n'en fallut pas davantage : deux ou trois hommes dévoués essayèrent avec succès de percer la muraille de la prison, et, le 13 septembre 1703, ce nouveau Paul, comme on l'appela dans quelques écrits, fut rendu aux vœux et aux embrassemens de ses chers disciples.

L'évasion de Quesnel ne le mit pas à l'abri des poursuites de la justice ecclésiastique. Ses papiers avaient été saisis avec sa personne, et n'avaient pu échapper de même; ils déposaient grièvement contre lui. D'ailleurs, au lieu de montrer du repentir et de chercher à réparer par une conduite plus sage et plus orthodoxe, depuis sa délivrance, les torts et les excès de sa conduite antérieure, il semblait avoir au contraire redoublé d'ardeur pour soutenir le Jansénisme. Il fut donc cité canoniquement devant l'officialité de l'archevêché de Malines, et, quoique absent, il fut convaincu de plusieurs griefs qui réclamaient la vindicte. En conséquence, l'archevêque de Malines prononça contre lui une sentence par laquelle il le déclarait excommunié, ordonnait aux

fidèles de l'éviter comme tel, et lui imposait à lui-même des pénitences médicinales. Cette sentence est datée du 10 novembre 1704.

Quesnel s'en moqua, et, réfugié en Hollande, il se retira dans Amsterdam, dont il fit un point de réunion et comme un nouveau boulevard pour le parti. Ce fut de là qu'il lança des brochures contre l'archevêque son juge; qu'il écrivit une foule de mémoires contre la bulle *Unigenitus;* qu'il fatigua par des réclamations sans fin les assemblées du clergé de France, le roi, les magistrats, et qu'il exhala contre une société recommandable le venin de cette haine implacable dont ses disciples prouvèrent bientôt qu'ils avaient largement hérité. Chose déplorable et qu'on ne saurait trop répéter comme une des plus utiles leçons que l'histoire doive à la postérité; ce fut cette haine étrange qui fit de Quesnel un partisan de la nouveauté et un rebelle à l'autorité de l'Église; c'est du moins ce qu'il déclara lui-même à son neveu Pinson, après lui avoir recommandé de s'attacher à l'Église dans les contestations du temps.

Ainsi, quinze siècles auparavant, un des plus célèbres apologistes de la religion [1] avait abandonné déjà l'Église, irrité, dit un Père, des procédés de quelques prêtres de la capitale du monde chrétien.

Enfin, après avoir soutenu son rôle très-opiniâtrément, et avoir consacré sa vieillesse à former dans Amsterdam quelques églises jansénistes, Quesnel mourut dans cette ville le 2 décembre 1719, âgé de quatre-vingt cinq ans cinq mois et quelques jours. Il avait déclaré dans sa profession de foi : « qu'il voulait mourir comme » il avait toujours vécu, dans le sein de l'Église catholique; qu'il » croyait toutes les vérités qu'elle enseigne; qu'il condamnait » toutes les erreurs qu'elle condamne; qu'il reconnaissait le sou- » verain pontife pour le premier vicaire de Jésus-Christ, et le siége » apostolique pour le centre de l'unité. » Il n'est pas besoin d'être grand théologien pour voir combien une telle déclaration était insuffisante, suspecte, et se conciliait aisément avec tout ce que l'auteur avait fait, dit et écrit de mauvais pendant sa vie [2].

[1] Tertullien, qui d'abord embrassa l'hérésie de Montan, et, s'en étant ensuite dégoûté, se fit hérésiarque.

[2] *Voyez* sur Quesnel Causa Quesnelliana déjà cité; le Dictionnaire des livres jansénistes; Lafiteau, Hist. de la constitut. Unigenitus; Fel-

[redacted]

De tous les ouvrages émanés de sa plume prodigieusement féconde, nous ne parlerons ici que de son Nouveau Testament, parce que c'est celle de toutes ses productions qui a fait le plus de bruit dans l'Église.

Idée historique des réflexions morales, ou Nouveau Testament de Quesnel.

Ce livre, intitulé d'abord : *Abrégé de la morale de l'Évangile, ou Pensées chrétiennes sur le texte des quatre évangélistes*, parut pour la première fois en 1671. Ce n'était encore qu'un fort petit volume in-12, qui contenait seulement la traduction des quatre Évangiles, avec de très-courtes réflexions sur chaque verset. Félix de Vialard, évêque de Châlons-sur-Marne, l'adopta pour son diocèse, par un mandement du mois de novembre de la même année, mais après y avoir fait mettre un grand nombre de cartons : aussi n'y trouve-t-on que cinq des 101 propositions condamnées, savoir : la XIIe, la XIIIe, la XXXe, la LXIIe et la LXVe. Cette édition fut la seule qu'approuva le prélat que nous venons de nommer. Cependant, quoique ce livre eût bien changé de nature dans la suite, soit pour la doctrine pernicieuse qui y fut insérée depuis, soit à cause des augmentations considérables qu'il reçut successivement, le nom et le mandement du même évêque ne laissèrent pas de reparaître, sans sa participation, à la tête des éditions nombreuses qui en furent faites pendant très-long-temps.

Huit ans après, c'est-à-dire en 1679, Quesnel publia les autres parties de son Nouveau Testament, avec des réflexions encore très-courtes. Ce nouveau travail, que Félix de Vialard ne connut pas [1], se réduisait aussi à un seul volume in-12. Il parut en 1687 une édition de tout l'ouvrage augmentée d'un volume. On y trouve déjà cinquante-trois des propositions condamnées. Mais ce fut en 1693 que l'auteur le donna avec tous les accroissemens et toute la perfection qu'il avait eu dessein d'y mettre. Cette production grossie de moitié forma alors quatre forts volumes in-8°, qu'on appela,

ler, Dict. hist.; d'Avrigny, Mém. chron. et dogmat.; Tournely, Prælect. theol. de grat., Paris, 1755; Mém. pour servir à l'hist. ecclés. pendant le dix-huitième siècle, etc.

[1] Il connut bien moins encore les additions et les erreurs introduites dans les éditions qui se firent après le premier essai de Quesnel, puisque ce prélat mourut en 1680, de l'aveu même des auteurs des Hexaples.

dans le langage mystérieux du parti, *les quatre grands frères*[1]. Nous ne parlerons pas de toutes les éditions postérieures, lesquelles se multiplièrent à l'infini, tant ce livre eut d'abord de vogue, étant élevé jusqu'aux nues par les Jansénistes, et présentant d'ailleurs en lui même un air de piété très-capable d'en imposer et d'y concilier des partisans. Le cardinal de Noailles approuva l'édition de 1695, après y avoir fait faire quelques légères corrections et quelques adoucissemens à l'égard d'expressions qu'il trouvait trop dures. Son mandement, qui est du 23 juin de la même année, met les *Réflexions morales* au rang des livres les plus précieux et les plus instructifs. Enfin, ce prélat ayant été transféré sur le siége archiépiscopal de Paris, de l'évêché de Châlons-sur-Marne, où il avait succédé à Félix de Vialard, eut une grande part à l'édition de 1699, qui parut sous ce titre : *le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset*, etc. Cette édition avait été revue encore par ordre du cardinal ; mais les réviseurs, soupçonnés eux-mêmes de Jansénisme, n'y avaient pas fait, à beaucoup près, les corrections nécessaires. Aussi est-ce de cette même édition, ainsi que des éditions de 1693 et de 1694, que furent extraites les 101 propositions condamnées, comme on peut le voir à la marge de la bulle, où les éditions sont citées.

Il suit de ce que nous avons dit que Quesnel employa vingt-deux ans à développer et à polir son livre, autant de temps que le célèbre évêque d'Ypres avait consacré à préparer son fameux *Augustinus*. On observe encore d'autres rapports de ressemblance entre ces deux auteurs : on y remarque, par exemple, même zèle pour leur production respective, même dessein à peu près dans leur entreprise, même système de doctrine ; mais ce qui met entre eux une énorme différence, c'est que Jansénius mourut soumis, du moins extérieurement, à l'Église et dans sa communion, au lieu que Quesnel quitta la vie accablé des censures et des anathèmes de la même puissance.

Il résulte aussi de ce qui a été dit que les partisans de Quesnel ont avancé sans fondement que les *Réflexions morales* avaient joui, dans l'Église, d'une sorte d'approbation tacite pendant l'espace de 40 ans, à dater de 1671, où elles commencèrent à voir le jour, jusqu'en 1711, où elles furent dénoncées solennellement au

[1] *Voyez* la clé du langage mystérieux des Jansénistes ; Causa Quesnell., p. 324.

[redacted]

saint Siége. La vérité est, 1° qu'il faut retrancher de tout ce temps les 22 ans employés par l'auteur à développer et à retoucher son élucubration ; puisque, de l'aveu même de ses disciples, la première édition qui en fut faite, celle de 1671, n'offrait, en quelque manière, que le dessein et la forme de l'ouvrage, eu égard à ce qu'il devint dans la suite, et que la seconde, c'est-à-dire l'édition de 1687, moins volumineuse de moitié que les suivantes, ne contenait pas, à un très-grand nombre près, toutes les propositions condamnées [1]. Ce ne fut qu'en 1693 que les *Réflexions morales* se montrèrent complètes, étendues, achevées, et qu'elles présentèrent le système du faiseur avec toutes ses preuves, ses développemens et dans tout son jour. On ne pouvait donc dater que de cette époque l'approbation prétendue dont on voulait les décorer.

Or, 2° il s'en faut bien qu'elles eussent réuni dès lors tous les suffrages. En 1694, un docteur de Sorbonne [2], casuiste célèbre que l'on consultait de toutes les provinces du royaume, en releva 199 propositions, qu'il nota comme dignes de censure, et les donna au public dans un *Extrait critique*, où il en montrait le mauvais sens. En 1697, si l'on en croit du Vaucel et Willart, deux hommes distingués dans le parti, il paraissait contre le même livre, des *plaintes*, des *accusations*, des *mouvemens* assez graves, suivant ce dernier, pour devoir engager Quesnel à remettre sa production sur le métier et à en retrancher tout ce qui pouvait exciter ces murmures de la part des *religieux*, des *demi-savans*, auprès des *esprits prévenus*, et troubler le repos des consciences [3]. Un langage de cette nature n'annonce guère une approbation générale. D'autres monumens nous offrent encore des preuves non moins convaincantes ; nous ne citerons ici que le mandement de l'archevêque de Lyon, en date du 14 avril 1714, où ce prélat s'exprime ainsi : « Depuis que ce livre si captieux a paru dans l'É-
» glise, on n'a pas cessé d'exhorter les fidèles à se tenir sur leurs
» gardes et, suivant l'avertissement du Sauveur du monde, à

[1] Nous avons observé qu'on n'y en remarquait que cinquante-trois.

[2] Le docteur Fromageau.

[3] Quamobrem videretur necessarium, ut operi denuò manus admoveretur... tollendum ex illo id omne quod religiosorum, aut sciolorum, aut præoccupatorum querelis, aut conscientiæ anxietati locum ullum præbere possit, etc.

(Lettre de Willart à Quesnel en date du 12 avril 1697.)

» imiter la prudence du serpent, en fermant les oreilles pour ne » point entendre la voix de cet enchanteur si habile dans l'art de » séduire... et en fuyant les raffinemens si dangereux en matière » de foi dont cet ouvrage est rempli. »

Les Jansénistes ont encore prétendu ranger le grand évêque de Meaux parmi les approbateurs des *Réflexions morales.* Nous ne croyons pas devoir nous arrêter ici à réfuter cette fausse prétention, d'autant plus qu'elle a été pleinement détruite par plusieurs d'entre eux. « Je ne sais rien de nouveau, écrivait Willart à Ques- » nel, le 30 janvier de l'année 1700, touchant le *soulèvement* » qu'excitent les *quatre grands frères*, si ce n'est que M. du Per- » ron (Bossuet) [1] leur est aussi contraire. » L'abbé Couet adressa, dans une lettre anonyme, ces reproches *au même illustre prélat* : « On connaît bien des personnes à qui vous avez dit que les cinq » propositions de Jansénius se trouvent dans le livre du Père » Quesnel... et vous n'avez pas oublié, monseigneur, que derniè- » rement vous avez avoué à un archevêque de l'assemblée que » ce livre renfermait ouvertement le pur Jansénisme. » Après des aveux si formels de la part d'hommes fort considérés dans le parti, on nous dispensera de rapporter des témoignages empruntés d'autorités plus respectables et dignes de la plus grande confiance [2].

Encore moins exigera-t-on de nous que nous parlions ici avec quelque étendue de la *Justification des Réflexions morales.* Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on sait à quoi s'en tenir touchant cet écrit. La complaisance l'enfanta : Bossuet le composa pour défendre le cardinal de Noailles, son ami, du soupçon de Jansénisme qui se répandait sur son compte [3], et des invectives conte-

[1] Causa Quesnell., p. 325.

[2] *Voyez* Lafiteau, Hist. de la constit. Unigenitus, liv. 1. Tournely, Prælect. theol. de grat., édit. de 1755, etc., etc.

[3] Le cardinal de Noailles étant monté sur le siége de Paris, les Quesnellistes le prièrent de renouveler pour son nouveau diocèse l'approbation qu'il avait donnée déjà aux Réflexions morales pour le diocèse de Châlons; mais il s'en défendit d'abord, déclarant que *de tous côtés on lui reprochait d'avoir approuvé l'erreur en approuvant ce livre ;* qu'il voulait le faire examiner, et qu'il était résolu de l'abandonner si l'auteur n'y faisait les changemens qu'on aurait jugés nécessaires. Lafiteau, Hist. de la constit. Unig., l. 1, p. 69, *in*-4°, à Avignon. En effet

[redacted]

nues dans un libelle injurieux tout récemment mis au jour par les Jansénistes [1]. Mais jamais ce grand prélat ne goûta réellement la production de l'ex-oratorien, où, sans compter les défauts de doctrine [2], il trouvait que *l'imagination de l'auteur avait trop mis du sien, et que les réflexions ne sortaient pas naturellement du texte sacré.* Bossuet donna à son ouvrage le titre d'*Avertissement*, supposant qu'il servirait comme de préface à l'édition des *Réflexions morales* de 1699 ; mais il se réserva qu'on ferait dans cette nouvelle édition des changemens importans et multipliés que lui-même indiqua. Quesnel en avoue plusieurs, qu'il rapporte et qu'il combat pour la plupart [3] ; d'autres témoins, plus désintéressés et plus dignes de foi, en portent le nombre au delà de cent; on en voit même qui le déterminent à cent vingt. Quoi qu'il en soit, averti que Quesnel ne voulait point entendre parler des changemens exigés, Bossuet commença à revenir de l'opinion avantageuse qu'il avait eue jusqu'à ce moment de sa bonne foi et du fonds qu'on pouvait faire sur ses protestations : *Il faut*

l'examen eut lieu, mais sans beaucoup de succès. Quesnel nous apprend lui-même que les amendemens proposés par l'évêque de Meaux ne furent point faits. Avertissement placé à la tête de la Justification, p. xi, t. 24, édit. des Œuvres de Bossuet, in-8°, Liége.

[1] Ce libelle était le fameux Problème ecclésiastique, où l'on mettait en opposition Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris, avec Louis-Antoine de Noailles, évêque et comte de Châlons, et l'on demandait auquel, de l'archevêque ou de l'évêque, il fallait s'en tenir sur la doctrine (ce prélat ayant approuvé comme évêque les Réflexions morales, et condamné comme archevêque l'Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination, ouvrage de Barcos, neveu de l'abbé de Saint-Cyran, qu'on disait renfermer la même doctrine que le livre des Réflexions) ! Le Problème est attribué par d'Aguesseau à D. Thierri de Viaixnes, bénédictin de Saint-Vannes, Janséniste des plus outrés, dit le même chancelier.

[2] Dans le § 24 de la Justification, où il s'agit de l'état de pure nature, Bossuet s'exprime ainsi : « On avouera même avec franchise » qu'il y en a (des propositions) *qu'on s'étonne qui aient échappé dans* » *les éditions précédentes ;* par exemple celle où il est porté que *la* » *grâce d'Adam était due à la nature saine et entière.* Mais M. de Paris » s'étant si clairement expliqué ailleurs qu'on ne peut le soupçonner » d'avoir favorisé cet *excès*, cette remarque restera pour preuve des » paroles qui se dérobent aux yeux les plus attentifs. »

[3] Dans sa production intitulée : *Vains efforts.*

donc, répondit-il, *que cet auteur ait encore des sens en vue qu'il ne manifeste pas* [1]. Dès lors, il n'hésita point à supprimer son

[1] « Quand M. Bossuet composa cet écrit (la Justification), dit l'évê- » que de Soissons dans sa cinquième instruction pastorale, n° 113, sa » charité lui faisait juger favorablement d'un livre dont il n'avait pas » encore pénétré tout l'artifice. » Et quoi de plus capable de le rassurer sur les sentimens de l'ex-oratorien que le langage que tenait en ce temps-là ce novateur, dans ses lettres ostensibles? Nous en citerons deux : l'une adressée à son ami Willart sous la date du 1er avril 1699; l'autre envoyée au cardinal de Noailles le 17 mars de la même année. Dans la première, Quesnel parle ainsi : « J'ai reçu avec un profond » respect et avec une parfaite reconnaissance ce que mon digne pas- » teur (le cardinal) a eu la bonté de vous dire pour moi. C'est avec » bien de l'inclination et de la confiance que je me repose sur lui, et » que je me tiens assuré de sa persévérante bonté pour les quatre pu- » pilles (les quatre volumes in-8° des Réflexions morales) qu'il a » daigné prendre à sa protection. Il est vrai que je me défie de ce théo- » logien qui s'est saisi de ces quatre enfans. » Ce théologien, dont Quesnel se défie, n'était-ce point Bossuet lui-même? on ne nous en dit rien. Dans l'autre lettre, notre auteur marque encore plus fortement sa soumission, ou plutôt sa souplesse. « Monseigneur, souffrez, s'il » vous plaît, que je me jette à vos pieds, pour vous demander votre » sainte et paternelle bénédiction, et en même temps la permission de » vous représenter, comme à mon père et à mon juge, avec le plus » grand respect, ce qu'il me semble que je ne pourrais dissimuler à » votre Grandeur sans manquer à mon devoir dans une occasion qui » ne me saurait être indifférente. Grâce à Dieu, la part que j'y ai (au » Nouveau Testament avec des réflexions morales), n'est pas ce qui me » tient plus à cœur. Comme je suis très-capable de me tromper et de » faire des fautes, je ne rougirais pas de les reconnaître, de les voir » effacer, de les rétracter publiquement moi-même. » Causa Quesnell., p. 423. Mais il changea bien de ton, écrivant à cœur ouvert, le 23 avril 1699, au même Willart : « Je laisse faire le bon abbé dom An- » toine de Saint-Bernard (le cardinal de Noailles); car, comment faire » pour l'empêcher? je suis bien aise de n'être point consulté. Ce qui » sera bien sera avoué ; s'il y a quelque chose qu'on ne puisse ap- » prouver, on en sera quitte pour dire qu'on n'y a point eu de part. » *Pourvu qu'on ne touche pas aux endroits notés, cela ira bien :* » je sais qu'il (l'archevêque de Paris) avait dit à des gens qu'il avoue- » rait sous le nom de sa première abbaye (l'évêché de Châlons) les » quatre frères, et il le devrait faire pour repousser l'*insolence des con-* » *tredisans ;* mais je vois bien qu'il saigne du nez. » Ibid., p. 424.

[redacted]

écrit, et il s'éleva contre le livre des Réflexions avec plus de force qu'il ne l'avait encore fait jusque-là. On sait comment il s'en expliqua dans la suite auprès du premier président le Pelletier et auprès de madame de Maintenon, deux personnages dont le témoignage mérite une grande confiance[1]. Enfin, il est constant que l'écrit dont nous parlons ne parut point pendant la vie de l'auteur : ce fut le Janséniste le Brun qui, en ayant obtenu communication de la main du secrétaire du prélat, en tira copie, contre sa parole donnée, et le fit imprimer à Tournay, après la réduction de cette ville. Il n'est pas moins certain que ce fut entre les mains de cet éditeur infidèle que l'*Avertissement* fut travesti en *Justification*[2].

On ne s'étonnera donc pas que Bossuet, entraîné par l'amitié qu'il avait pour le cardinal approbateur, trompé par les protestations de soumission que faisait l'hypocrite fugitif des Pays-Bas, et comptant que les nombreux cartons qu'il demandait seraient apposés à l'édition de 1699, se fût attaché à expliquer des en-

[1] Le premier assurait qu'il avait souvent ouï dire à M. de Meaux « que les Réflexions du P. Quesnel étaient pernicieuses; qu'elles renfermaient clairement les erreurs de Jansénius, et que les personnes » qui faisaient profession de piété ne devaient point les lire. » Instruct. pastor. de MM. de Luçon et de la Rochelle, du 14 mai 1711. *Voyez* Montagne, sous le nom de Tournely; Prælect. theol. de grat., t. 1, p. 371, édit. de 1755, où ce texte est rapporté en latin.

« Madame de Maintenon déclara dans la suite à M. le duc de Bourgogne, devenu dauphin, *que Bossuet lui avait dit à elle-même plusieurs fois que le Nouveau Testament du P. Quesnel était tellement infecté de Jansénisme qu'il n'était pas susceptible de correction.* » Hist. de Fénélon, par M. L.-F. de Bausset, 3e édit., t. 3, p. 33 et suiv. Ainsi pensa l'illustre prélat des Réflexions morales, voyant que l'auteur se refusait aux amendemens qu'il lui avait fait proposer, et après avoir travaillé à expliquer des propositions qu'il laissait, mais dont l'explication supposait les corrections demandées préalablement.

[2] *Voyez*, dans la 5e lettre past. de l'évêque de Soissons, n° 113, la lettre de M. l'abbé de Saint-André au même prélat, en date du 4 novembre 1721. Cette pièce curieuse renferme une partie des faits que nous avons avancés touchant la *Justification*. *Voyez* encore, à ce sujet, Montagne, dans le traité que nous venons de citer; Lafiteau, l. 1; Mémoires chron. et dogm., sous l'année 1708, 13 juillet; Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. pendant le dix-huitième siècle.

droits encore louches, encore captieux, mais susceptibles d'un sens orthodoxe et conforme aux saintes règles. Après ces cent vingt [1] amendemens supposés faits, et tant d'explications données, le prélat ne se trouvait-il pas en droit de dire que, « s'il se ren- » contre quelque part (dans les Réflexions morales) de l'obscu- » rité ou même quelques défauts, le plus souvent dans l'expres- » sion, comme une suite inséparable de l'humanité, nous osons » bien assurer, et ces remarques le font assez voir, que notre il- » lustre archevêque les a recherchés avec plus de sincérité que » les plus rigoureux censeurs [2]? » Heureux Quesnel, s'il eût adopté dans son cœur et dans son livre les corrections exigées par Bossuet! Que de troubles n'eût-il pas épargnés et à l'Église et à lui-même? Mais c'est le propre de l'hérétique de tout promettre quand il espère ou qu'il se sent vivement pressé, et de manquer de parole lorsqu'il faut en venir à l'exécution.

Enfin, quand on n'en aurait pas une foule d'autres preuves, la *Justification* suffirait seule pour démontrer invinciblement l'opposition entière des sentimens de Bossuet aux erreurs du Jansénisme.

Condamnation *du Nouveau Testament de Quesnel.*

Les soupçons, les plaintes, les murmures et, pour nous servir de l'expression du Janséniste Willart, le soulèvement qu'excita cet ouvrage, depuis surtout que l'auteur l'eut complété et qu'il y eut mis la dernière main, éveillèrent la sollicitude des premiers pasteurs de l'Église de France. Nous avons déjà rapporté ce que disait à cet égard l'archevêque de Lyon dans son mandement de 1714; nous pourrions citer encore en preuve les archevêques de Vienne et de Narbonne, les évêques d'Amiens, de Marseille, de Valence, de Béziers, de Lisieux, etc., qui rendirent à la même époque à peu près le même témoignage. On sait de deux amis de Quesnel [3] avec quelle force l'évêque de Chartres s'élevait, en 1699,

[1] *Voyez* Lettres instruct. imprimées par ordre de M. l'évêque de Grasse, 3e édit., 1715, t. 2, p. 53, 54 et 55.

[2] Justific. des Réflex. moral., p. 69, édit. déjà citée.

[3] Le Noir et Willart, dans leurs lettres à cet auteur; le premier, en date du 2 novembre 1699; le second, sous le 23 janvier 1700. Ce dernier ne parle que de l'horreur de l'évêque de Chartres contre les quatre frères, c'est-à-dire contre le livre des Réflexions morales.

[redacted]

contre la même production, dans une visite qu'il faisait alors de son diocèse, et avec quel soin il ôtait ce livre pernicieux des mains des religieuses soumises à sa juridiction. Un des prélats appelans [1] se flattait, en 1714, *d'avoir commencé déjà en 1698, à détourner de la lecture des* Réflexions morales *les fidèles confiés à ses soins*. Nous avons encore [2] l'ordonnance que l'évêque d'Apt publia le 15 octobre 1703, dans laquelle il défendait le livre de Quesnel à tous ses diocésains, sous peine d'excommunication, encourue par ce seul fait. Le jugement qu'il prononça dans cette ordonnance contre l'ouvrage de l'ex-oratorien, après l'avoir fait mûrement examiner et l'avoir lu et relu lui-même avec soin, mérite d'avoir place ici. « Nous avons trouvé, dit ce sage prélat, » que, outre que le texte de ce Nouveau Testament était presque » le même que celui de Mons, condamné par les papes et par » plusieurs évêques, et dont nous avons nous-même depuis long- » temps interdit l'usage à nos diocésains, l'auteur, par ses pro- » positions téméraires, erronées, exprimées en termes captieux, » équivoques, étudiés et concertés avec soin, favorise et fomente » le Jansénisme. » Les évêques de Gap, de Nevers, et l'archevêque de Besançon [3], firent aussi entendre leur voix pastorale dans leurs diocèses contre le même livre : le premier en 1704, les deux autres en 1707.

Jusque-là, Rome avait gardé le silence. Cependant, si l'on en croit un auteur du parti [4], le Nouveau Testament de Quesnel y avait été déféré à l'inquisition peu de temps après qu'il eut été achevé, c'est-à-dire en 1693 ou l'année suivante ; mais il n'était émané de ce tribunal aucun jugement. Quesnel, à qui l'on avait demandé des éclaircissemens, suivant le même historien, avait-il empêché par ses ruses ordinaires, ses protestations feintes de respect et de soumission, par de grandes et de belles promesses, qu'on n'eut alors traité sa production avec rigueur ? Quoi qu'il en

[1] D'Hervau, archevêque de Tours.

[2] Dans un écrit publié par un théologien, en 1765, sous ce titre : le P. Quesnel séditieux et hérétique dans ses Réflexions sur le nouveau Testament, etc.

[3] François-Joseph de Grammont, dont on peut voir le mandement dans le recueil qu'il donna en 1707, sous cet intitulé : *Statuta seu decreta synodalia bisuntinæ diœcesis*, etc.

[4] *Hist. du livre des Réflexions morales*, par Louail.

soit, Clément XI, fatigué des plaintes et des rumeurs qui s'élevaient de toutes parts, rompit enfin le silence. Il soumit à un nouvel examen l'ouvrage dont nous nous occupons ; et voyant que soit les consulteurs, soit les cardinaux chargés de ce soin, convenaient *d'une voix unanime* que ce livre était pernicieux, rempli d'erreurs très-graves, de propositions qui sentaient l'hérésie ; qu'il fallait en conséquence l'ôter des mains des fidèles et le frapper d'anathème, il le condamna au feu, le 13 juillet 1708, par un décret spécial donné en forme de bref. La raison que le pape apporta de ce jugement était que ce livre *présentait le texte sacré du nouveau Testament vicié d'une manière condamnable et téméraire, conforme à une autre version française proscrite par Clément IX le* 20 *avril* 1668, *différant en beaucoup d'endroits de la Vulgate, qui est approuvée dans l'Église par l'usage de tant de siècles, et laquelle tous les fidèles doivent tenir pour authentique.* Il ajoutait que ce même livre *contenait en outre des notes et des réflexions qui à la vérité avaient une apparence de piété, mais qui conduisaient artificieusement à l'éteindre, et offraient une doctrine et des propositions séditieuses, téméraires, pernicieuses, erronées, déjà condamnées et sentant manifestement l'hérésie jansénienne* [1]. La clause qui condamnait au feu tous les exemplaires du livre de l'ex-oratorien parut en France contraire à nos usages, dit un historien, ce qui empêcha que ce bref ne fut reçu dans le royaume [2].

Deux années après, les évêques de Luçon et de la Rochelle [3] publièrent une *Ordonnance et instruction pastorale*, portant condamnation des *Réflexions morales*. Ils avaient concerté ensemble cette ordonnance, et s'en étaient occupés pendant l'espace de deux ou trois ans. Ils la divisèrent en deux parties : dans la première, ils démontrèrent que les cinq propositions étaient clairement contenues dans l'*Augustin* de Jansénius, et renouvelées toutes dans le livre de Quesnel. Dans la seconde, ils firent voir que ces deux novateurs s'écartaient réellement de la doctrine du saint docteur d'Hippone. Cet ouvrage, qui était assez volumineux, formait une espèce de traité de la grâce, et fut loué à Rome par le saint Père lui-même [4]. L'année suivante, 1711, l'évêque de

[1] Montagne, Prælect. theol. de grat., t. 1, p. 367, édit. citée.
[2] Lafiteau, Hist. de la constit. Unig., l. 1, p. 97, édit. déjà citée.
[3] Jean-François de Valderic de Lescure et Etienne de Champflour.
[4] Hist. de la constit. Unig., l. 1, p. 101 et 107. Nous ne parlerons

[redacted]

Gap fit un mandement à peu près semblable [1]. Le roi révoqua aussi, le 11 novembre de la même année, le privilége qu'il avait accordé pour l'impression des *Réflexions morales*, et le même jour un arrêt du conseil les supprima.

Enfin Clément XI, excité par sa propre sollicitude, par les plaintes réitérées de personnes zélées pour la foi orthodoxe, surtout par les lettres et les prières d'un grand nombre d'évêques de France, et par les instances souvent répétées de Louis-le-Grand, qui suppliait sa Sainteté de rémédier incessamment au besoin pressant des âmes par l'autorité d'un jugement apostolique [2], consentit à porter une constitution. On peut voir dans Lafiteau les précautions qu'on prit en France, de concert avec le pape, pour que cette bulle ne renfermât aucune clause contraire aux libertés de l'Église gallicane ni aux usages reçus dans le royaume.

Voilà donc le *Nouveau Testament avec des réflexions morales* livré à un troisième examen, dans la capitale du monde chrétien ; mais pour y procéder d'une manière capable de fermer la bouche à la malignité, et afin de ne laisser aucun prétexte à l'indocilité ni à l'exigence scrupuleuse, Clément XI appela à ce travail pénible « les plus habiles théologiens de Rome, *tirés de toutes les » écoles les plus fameuses* et de tous les corps religieux qui font » une étude particulière de la théologie. On comptait parmi les » examinateurs deux Dominicains, deux Cordeliers, un Augustin, » un Jésuite, un Bénédictin, un Barnabite et un prêtre de la » congrégation de la mission [3]. » Par un choix si sage, le pape prouvait hautement, et qu'il ne s'était pas laissé circonvenir, et qu'il agissait avec toute la franchise et toute la droiture convenable dans une affaire de cette importance, et combien il était éloigné de vouloir toucher, en quoi que ce fût, soit à la doctrine du saint Docteur de la grâce, soit aux sentimens respectables de

pas des démêlés qu'occasiona cette ordonnance entre ces prélats et le cardinal de Noailles.

[1] Montagne, dans le traité cité, p. 368 du tome 1er ; Dict. des livres jansénistes, t. 4, p. 65.

[2] *Voyez* le préambule de la bulle Unigenitus. *Voyez* aussi Lafiteau, l. 1, p. 110 et suiv., etc.

[3] Lettre écrite de Rome à Fénélon, en date du 16 septembre 1713. Hist. de Fénélon déjà citée, t. 3, pag. 398 et suiv.

l'Ange de l'école, soit même aux opinions particulières tolérées dans l'Église.

Les théologiens choisis furent pourvus chacun en particulier d'exemplaires latins et français du livre de l'ex-oratorien [1]. Quoique nommés en février 1712, il paraît qu'ils ne commencèrent leurs conférences que le 1er juin suivant. Ils eurent donc tout le temps nécessaire pour étudier préalablement l'esprit de l'ouvrage de Quesnel, pour en sonder à fond la doctrine, pour voir si les cent cinquante-cinq propositions soumises à leur examen en avaient été fidèlement extraites, quel était le vrai sens de chacune, si elles étaient conformes à la foi orthodoxe ou si elles s'en écartaient, et jusqu'à quel point. Les conférences se tinrent en présence de deux commissaires tirés du collége des cardinaux [2]; elles durèrent chacune quatre à cinq heures, et le travail ne fut achevé qu'à la dix-septième conférence.

Après cet examen préliminaire déjà très-lumineux, Clément XI en fit faire un second en sa présence. Là se trouvèrent, non-seulement les théologiens dont nous venons de parler, neuf cardinaux de la congrégation du saint-office, tous les consulteurs ordinaires du même tribunal, avec le commissaire, qui est toujours un Dominicain, mais encore le général du même ordre et un grand nombre de prélats [3]. Il se tint vingt-trois congrégations, dans chacune desquelles on commençait par examiner si la proposition latine dont il s'agissait était fidèlement traduite en français; ensuite quels en étaient le sens et la qualité. Les cent cinquante-cinq propositions, prises dans les éditions de 1693, 1694 et 1699 du *Nouveau Testament* de Quesnel, furent discutées successivement et avec une attention extraordinaire; il n'y en eut même pas une qui ne coûtât au pape quatre ou cinq heures d'étude par-

[1] Des auteurs récens nient ce fait; mais il nous paraît plus sage de nous en rapporter à un écrivain contemporain, qui fut employé par le gouvernement français auprès de Clément XI, peu d'années après l'événement dont nous parlons, et qui en donna l'histoire, après avoir séjourné à Rome, où il fut à portée de prendre les informations les plus exactes et de s'en entretenir avec le souverain pontife lui-même. Cet écrivain est Lafiteau. *Voyez* son Histoire, p. 120, édit. citée.

[2] Ces commissaires furent les cardinaux Ferrari et Fabroni : même lettre écrite de Rome à Fénélon.

[3] Ibid.

ticulière [1] : aussi, son application soutenue, la grande capacité qu'il montra dans cette affaire épineuse et le travail immense qu'il fit à cet égard, étonnèrent beaucoup tous ceux qui en furent les témoins oculaires. Un auteur tout récent, mais très-opposé à la bulle émanée de la main de ce grand pontife, assure, d'après les archives de Rome qu'il dit avoir compulsées dans le temps qu'elles étaient à Paris, pendant la persécution de Pie VII, que Clément XI, après avoir recueilli les opinions des consulteurs, le vote spécial de cinq ou six cardinaux, faisait le plus souvent un extrait de ces opinions auxquelles il ajoutait quelquefois des développemens et des remarques, puis une note abrégée portant le vote des mêmes cardinaux, et terminait le tout par un jugement qu'il exprimait d'ordinaire en ces termes : *Nos diximus* [2]. On ne pouvait donc exiger plus d'application de la part du souverain pontife, plus de zèle dans la recherche de la vérité, plus de précautions afin de parvenir à une définition digne du chef visible de l'Église, digne du saint Siége, digne enfin du respect et de la soumission des vrais fidèles répandus sur toute la terre [3].

Cependant, avant de signer sa constitution, le pape ne négligea rien pour obtenir les lumières célestes de l'esprit de vérité. Dans ce pieux dessein, il alla très-souvent célébrer les divins mys-

[1] Même lettre adressée de Rome à Fénélon.

[2] Vérité de l'histoire ecclés. rétablie par des monumens authentiques, pages 50, 51 et 52.

[3] Les théologiens orthodoxes qui montrent le plus d'éloignement pour ce qu'on appelle les opinions ultramontaines enseignent tous qu'indépendamment de la question touchant la faillibilité ou l'infaillibilité du pape, on doit se soumettre, au moins provisoirement, aux jugemens dogmatiques émanés du chef visible de l'Église parlant *ex cathedrâ*, jusqu'à ce qu'on ait le temps de savoir que ces jugemens ont été adoptés par la plus grande partie des évêques en communion avec le saint Siége ; circonstance qui ayant lieu, disent les mêmes théologiens, fait de ces jugemens des définitions de l'Église universelle, les rend, par conséquent, irréformables, absolument obligatoires, et cela quand même des évêques auraient réclamé, pourvu que leur nombre soit beaucoup moindre que celui des évêques qui auraient adhéré, soit positivement, soit d'une manière tacite.

Ce n'est pas ici le lieu de nous étendre sur ce point, et nous ne faisons cette remarque que pour mettre nos lecteurs à portée de voir que nous n'avons rien dit, dans la phrase qui la précède, dont les théologiens qui soutiennent cette opinion aient lieu de se plaindre.

tères sur le tombeau des saints apôtres Pierre et Paul ; il prescrivit des prières publiques dans Rome et y ordonna une procession solennelle à laquelle il assista lui-même.

Au reste, nous ne sommes entrés dans ce long détail, qui rassure autant qu'il édifie, que pour faire triompher la droiture de Clément XI dans cette grande affaire contre les calomnies des ennemis de ce sage pontife, contre les sophismes des détracteurs de la vérité, et pour tâcher de ramener à de meilleurs sentimens les âmes simples et droites qui ont eu le malheur de se laisser prévenir par des opinions aussi pernicieuses qu'elles sont mal fondées.

Enfin Clément XI signa la constitution le 8 septembre 1713, et elle fut affichée dans Rome le même jour. Dans le préambule, qui commence par ces mots : *Unigenitus Dei Filius*, ayant parlé d'abord de l'avertissement donné par le Fils de Dieu à son Église, « de nous tenir en garde contre les faux prophètes qui viennent » à nous revêtus de la peau des brebis ; (par où) il désigne principalement... ces maîtres de mensonges, ces séducteurs pleins » d'artifices, qui ne font éclater dans leurs discours les apparences de la plus solide piété que pour insinuer imperceptiblement » leurs dogmes dangereux et que pour introduire sous les dehors » de la sainteté des sectes qui conduisent les hommes à leur perte ; » séduisant avec d'autant plus de facilité ceux qui ne se défient » pas de leurs pernicieuses entreprises, que, comme des loups qui » dépouillent leur peau pour se couvrir de la peau des brebis, » ils s'enveloppent, pour ainsi parler, des maximes de la loi divine, » des préceptes des saintes Écritures dont ils interprètent malicieusement les expressions, et de celles mêmes du nouveau » Testament qu'ils ont l'adresse de corrompre en diverses manières pour perdre les autres et pour se perdre eux-mêmes : vrais » fils de l'ancien père du mensonge, ils ont appris, par son exemple et par ses enseignemens, qu'il n'est point de voie plus sûre » ni plus prompte pour tromper les âmes et pour leur insinuer le » venin des erreurs les plus criminelles que de couvrir ces erreurs » de l'autorité de la parole de Dieu. »

Le Saint-Père continue ensuite de cette manière : « Pénétrés » de ces divines instructions, aussitôt que nous eûmes appris, » dans la profonde amertume de notre cœur, qu'un certain livre, » imprimé autrefois en langue française et divisé en plusieurs tomes, sous ce titre : *le Nouveau Testament en français, avec des*

[redacted]

» *réflexions morales sur chaque verset, etc.; à Paris*, 1699. Autre-
» ment encore : *Abrégé de la morale de l'Évangile, des Actes des*
» *apôtres, des Épîtres de saint Paul, des Épîtres canoniques et de*
» *l'Apocalypse*, ou *Pensées chrétiennes sur le texte de ces Livres*
» *sacrés, etc.; à Paris*, 1693 *et* 1694 ; que ce livre, quoique nous
» l'eussions déjà condamné [1], parce qu'en effet les vérités catho-
» liques y sont confondues avec plusieurs dogmes faux et dange-
» reux, passait dans l'opinion de beaucoup de personnes pour un
» livre exempt de toutes sortes d'erreurs ; qu'on le mettait partout
» entre les mains des fidèles, et qu'il se répandait de tous côtés
» par les soins affectés de certains esprits remuans qui font de
» continuelles tentatives en faveur des nouveautés ; qu'on l'avait
» même traduit en latin, afin que la contagion de ses maximes
» pernicieuses passât, s'il était possible, de nation en nation et de
» royaume en royaume ; nous fûmes saisis d'une très-vive douleur
» de voir le troupeau du Seigneur, qui est commis à nos soins, en-
» traîné dans la voie de perdition par des insinuations si sédui-
» santes et si trompeuses : ainsi donc, également excités par notre
» sollicitude pastorale, par les plaintes réitérées des personnes
» qui ont un vrai zèle pour la foi orthodoxe, *surtout par les let-*
» *tres et les prières d'un grand nombre de nos vénérables frères les*
» *évêques de France*, nous avons pris la résolution d'arrêter par
» quelque remède plus efficace le cours d'un mal qui croissait tou-
» jours et qui pourrait avec le temps produire les plus funestes
» effets.

» Après avoir donné toute notre application à découvrir la cause
» d'un mal si pressant et après avoir fait sur ce sujet de mûres et
» de sérieuses réflexions, nous avons enfin reconnu très-distinc-
» tement que le progrès dangereux qu'il a fait et qui s'augmente
» tous les jours vient principalement de ce que le venin de ce li-
» vre est très-caché, semblable à un abcès dont la pourriture ne
» peut sortir qu'après qu'on y a fait des incisions. En effet, à la
» première ouverture du livre, le lecteur se sent agréablement at-
» tiré par de certaines apparences de piété. Le style de cet ou-
» vrage est plus doux et plus coulant que l'huile ; mais les expres-
» sions en sont comme des traits prêts à partir d'un arc qui n'est
» tendu que pour blesser imperceptiblement ceux qui ont le cœur
» droit. Tant de motifs nous ont donné lieu de croire que nous ne

[1] Par son bref du 13 juillet 1708.

» pouvions rien faire de plus à propos ni de plus salutaire, après » avoir jusqu'à présent marqué en général la doctrine artificieuse » de ce livre, que d'en découvrir les erreurs en détail et que » de les mettre plus clairement et plus distinctement devant les » yeux de tous les fidèles par un extrait de plusieurs propositions » contenues dans l'ouvrage, où nous leur ferons voir l'ivraie dan- » gereuse séparée du bon grain qui la couvrait. Par ce moyen, » nous dévoilerons et nous mettrons au grand jour, non-seulement » quelques-unes de ces erreurs, mais nous en exposerons un grand » nombre des plus pernicieuses, soit qu'elles aient été condam- » nées, soit qu'elles aient été inventées depuis peu. »

Ensuite, après avoir marqué la confiance qu'il met en Dieu et l'espérance qu'il a de si bien faire connaître la vérité, et de la si bien faire sentir que tout le monde sera forcé d'en suivre les lumières, Clément XI revient aux sollicitations des évêques français, qui lui avaient témoigné que, par le moyen d'une constitution, il ferait une chose très-utile et très-nécessaire pour l'intérêt de la foi catholique, pour le repos des consciences, et qu'il mettrait fin aux diverses contestations élevées principalement en France, etc. Après avoir parlé de nouveau des instances faites par Louis XIV, dont il loue le zèle pour la conservation de la foi et l'extirpation des hérésies, il fait mention des soins qu'il s'est donnés dans cette importante affaire. « D'abord, dit-il, nous » avons fait examiner par plusieurs docteurs en théologie, en » présence de deux de nos vénérables frères, cardinaux de la » sainte Église romaine, *un grand nombre* de propositions ex- » traites avec fidélité et respectivement des différentes éditions » dudit livre, tant françaises que latines, dont nous avons parlé » ci-dessus ; nous avons ensuite été présent à cet examen ; nous » y avons appelé plusieurs autres cardinaux pour avoir leurs avis. » Et, après avoir confronté pendant tout le temps et avec toute » l'attention nécessaire *chacune des propositions avec le texte du* » *livre*, nous avons ordonné qu'elles fussent examinées et discu- » tées très-soigneusement dans plusieurs congrégations qui se » sont tenues à cet effet. »

A la suite du préambule que nous avons cru devoir transcrire ici presque en entier parce que plusieurs faits que nous avons ci-devant avancés s'y trouvent confirmés, parce qu'on y découvre les motifs pressans qui engagèrent Clément XI à donner sa constitution ; qu'on y voit avec satisfaction la réponse à une foule

[redacted]

d'objections qui furent faites dans le temps, et qu'on renouvelle encore de nos jours contre cette bulle; enfin, parce qu'on y aperçoit, comme d'un coup d'œil général, soit le danger du poison que renferme le livre de Quesnel, soit l'artifice dont l'auteur s'est servi pour faire couler d'une manière aussi agréable que séduisante ce poison dans les cœurs, le saint-père rapporte 101 propositions extraites du même livre, et il les condamne « comme » étant *respectivement* fausses, captieuses, malsonnantes, capables de blesser les oreilles pieuses; scandaleuses, pernicieuses, téméraires, injurieuses à l'Église et à ses usages; » outrageantes, non-seulement pour elle, mais pour les puissances séculières; séditieuses, impies, blasphématoires, suspectes d'hérésie, sentant l'hérésie, favorables aux hérétiques, » aux hérésies et au schisme; erronées, approchantes de l'hérésie et souvent condamnées; enfin, comme hérétiques et comme » renouvelant diverses hérésies, principalement celles qui sont » contenues dans les fameuses propositions de Jansénius, prises » dans le sens auquel elles ont été condamnées. »

Le saint-père défend en conséquence à tous les fidèles de penser, d'enseigner ou de parler sur lesdites propositions autrement qu'il n'est porté dans sa constitution, et il veut que « quiconque » enseignerait, soutiendrait ou mettrait au jour ces propositions, » ou quelques-unes d'entre elles, soit conjointement, soit séparément, ou qui en traiterait même par manière de dispute, en » public ou en particulier, si ce n'est peut-être pour les combattre, encoure *ipso facto*, et sans qu'il soit besoin d'autre déclaration, les censures ecclésiastiques et les autres peines portées par le droit contre ceux qui font de semblables choses. »

Il déclare, en outre, qu'il ne prétend « nullement approuver ce » qui est contenu dans le reste du même livre, d'autant plus, » ajoute-t-il, que, dans le cours de l'examen que nous en avons » fait, nous y avons remarqué plusieurs autres propositions qui » ont beaucoup de ressemblance et d'affinité avec celles que nous » venons de condamner, et qui sont toutes remplies des mêmes » erreurs : de plus, nous y en avons trouvé beaucoup d'autres » qui sont propres à entretenir la désobéissance et la rébellion, » qu'elles veulent insinuer insensiblement sous le faux nom de » patience chrétienne, par l'idée chimérique qu'elles donnent » aux lecteurs d'une persécution qui règne aujourd'hui; mais » nous avons cru qu'il serait inutile de rendre cette constitution

» plus longue par un détail particulier de ces propositions. »

Venant de suite à la traduction adoptée par Quesnel, Clément XI continue ainsi : « enfin, ce qui est plus intolérable dans » cet ouvrage, nous y avons vu le texte du nouveau Testament » altéré d'une manière qui ne peut être trop condamnée, et con» forme en beaucoup d'endroits à une traduction dite de Mons » qui a été censurée depuis long-temps ; il y est différent, et s'é» loigne en diverses façons de la version Vulgate qui est en usage » dans l'Église depuis tant de siècles, et qui doit être regardée » comme authentique par toutes les personnes orthodoxes [1], et » l'on a porté la mauvaise foi jusqu'au point de détourner le sens » naturel du texte pour y substituer un sens étranger et souvent » dangereux.

» Pour toutes ces raisons, en vertu de l'autorité apostolique, » nous défendons de nouveau, par ces présentes, et condamnons » derechef ledit livre, sous quelque titre et en quelque langue » qu'il ait été imprimé, de quelque édition et en quelque version » qu'il ait paru ou qu'il puisse paraître dans la suite (ce qu'à Dieu » ne plaise) ; nous le condamnons comme étant très-capable de sé» duire *les âmes simples par des paroles pleines de douceur et par* » *des bénédictions*, ainsi que s'exprime l'apôtre, c'est-à-dire par » les apparences d'une instruction remplie de piété. Condamnons » pareillement tous les autres livres ou libelles, soit manuscrits, » soit imprimés, ou (ce qu'à Dieu ne plaise) qui pourraient s'im» primer dans la suite pour la défense dudit livre ; nous défen» dons à tous les fidèles de les lire, de les copier, de les retenir » et d'en faire usage, sous peine d'excommunication, qui sera » encourue *ipso facto* par les contrevenans, etc. »

Les 101 propositions condamnées par la bulle peuvent se réduire à certains chefs qui regardent la grâce, la charité, l'Église, les excommunications, l'administration du sacrement de pénitence, la lecture des livres saints, etc. Nous n'en donnerons pas ici l'analyse, nous réservant d'en parler ci-après avec quelque étendue.

Acceptation de la bulle Unigenitus.

Le pape ayant publié sa constitution à Rome, il l'expédia de suite pour la France et chargea son nonce de la remettre au roi.

[1] *Voyez*, à cet égard, le décret du concile de Trente, sess. 4, De editione et usu sacrorum Librorum.

[redacted]

Aussitôt que Louis XIV l'eut reçue, charmé de n'y remarquer aucune clause contraire à nos maximes ou à nos libertés, il se hâta de chercher la manière qui conviendrait le mieux pour la faire accepter dans ses États.

Entre plusieurs moyens canoniques qu'il soumit à son examen, celui qui lui parut devoir être préféré comme étant le plus expéditif et le plus propre à ménager parmi les premiers pasteurs une uniformité de conduite bien désirable en tout temps, mais surtout dans les circonstances critiques où l'on se voyait, ce fut de réunir à cet effet les prélats qui se trouvaient déjà dans la capitale pour les affaires de leurs diocèses ou pour leurs intérêts particuliers. On avait l'expérience d'une mesure toute semblable : c'était ainsi que l'on avait accepté, soixante ans auparavant, la bulle d'Innocent X contre le livre et les cinq propositions de Jansénius; et Clément XI proposait l'acceptation faite alors pour modèle de l'acceptation qu'il attendait de la part du clergé de France en faveur de sa constitution. L'assemblée fut donc résolue.

Elle s'ouvrit le jour désigné, qui était le 16 octobre 1713. Il ne s'y trouva d'abord que vingt-neuf prélats; mais le nombre s'en augmenta beaucoup dans la suite; en sorte que, quand il fut question d'entendre la lecture du rapport et de délibérer sur le fond de l'acceptation, on y compta quarante-neuf voix réellement présentes. Cette assemblee fut aussi l'une des plus imposantes qu'on eût encore vues : outre que tous les membres qui la composaient étaient revêtus du caractère auguste que donne la plénitude du sacerdoce, elle avait à sa tête deux cardinaux, à la suite desquels venaient neuf archevêques. Nous ne parlerons pas des lumières qui brillèrent avec éclat au milieu de ces successeurs des apôtres; le savant rapport qui fut fait en fournit une preuve sans réplique, et l'instruction pastorale qui fut adoptée par la très-grande majorité des prélats en transmettra aux siècles à venir un monument à jamais digne d'éloges.

Le cardinal de Noailles fut nommé président [1], et il rem-

[1] Ce prélat avait, comme l'on sait, approuvé les Réflexions morales; et quoique sollicité depuis long-temps par le roi, par d'autres personnes illustres, même par quelques-uns de ses collègues dans l'épiscopat, il n'avait pu se résoudre à proscrire enfin ce pernicieux livre qu'après qu'il eut appris, ou que le pape avait lancé sa bulle, ou que cette bulle était déjà entre les mains du monarque : encore, dans son mandement

plit les fonctions de cet office jusqu'à la dernière séance inclusivement. Rien de tout ce qui pouvait rendre cette assemblée so-

de condamnation, avait-il usé de beaucoup de ménagement, n'attribuant aucune erreur particulière à cet ouvrage de ténèbres. Un délai si excessivement prolongé, joint à une conduite qui ne s'était pas montrée toujours assez exempte d'équivoque, avait inspiré de la défiance à Louis XIV et à plusieurs prélats. On savait, de plus, qu'il s'était abandonné à de malheureuses préventions, s'imaginant qu'on ne poursuivait avec tant de chaleur l'œuvre de l'ex-oratorien que parce qu'il l'avait approuvée, et que tout ce qu'on faisait, soit contre les partisans de cet hérétique, soit contre leurs écrits séditieux, n'avait pour but ultérieur que de l'humilier lui-même et que de lui faire sentir les contre-coups. On conclut de là que, pour le détourner de prendre quelque parti singulier et contraire à la paix de l'Église, il fallait tâcher de le fléchir à force d'égards et de bons procédés.

Dans ce dessein, on le mit à la tête de l'assemblée, quoique cet honneur appartînt de droit à un autre prélat, revêtu de la même dignité et doyen des cardinaux de France, à M. d'Estrées, qui voulut bien céder et ne paraître pas aux séances. On lui laissa le choix des membres qui devaient composer la commission, sauf que le roi lui fit connaître qu'il désirait que M. de Bissy, évêque de Meaux, fût du nombre des commissaires. On souffrit que, pour compléter son choix, il appelât, contre la règle reçue, un prélat qui n'était pas présent. L'assemblée voulut bien accéder encore à sa demande en tenant ses séances à l'archevêché, tandis que la coutume les avait fixées dans le couvent des Grands-Augustins, usage auquel on eût souhaité ne pas déroger dans la circonstance.

La commission porta les égards plus loin encore. Quand elle eut arrêté sa résolution de proposer le projet de joindre à la bulle une instruction pastorale commune à tous les évêques de France, soit réunis, soit répandus dans les diocèses, afin qu'animés d'un même zèle contre l'erreur, ils parlassent tous aussi à cet égard le même langage auprès de leurs ouailles, et qu'aucun d'eux ne prêtât le flanc aux traits empoisonnés de l'ennemi, qui déjà s'agitait avec fureur, le cardinal de Noailles fut prié de se charger de composer cette instruction, et, sur les raisons qu'il allégua pour s'en excuser, le cardinal de Rohan lui fit offre de lui prêter son nom et de signer à sa place. L'instruction pastorale étant rédigée, on lui en fit part : il trouva que le style n'en était pas assez paternel ; on le supplia de le rectifier lui-même et d'y mettre toute l'onction qu'il voudrait ; il désira la faire examiner par les théologiens auxquels il avait coutume de donner sa confiance ; on lui en laissa la plus grande facilité ; il y fit des changemens et des corrections

[redacted]

lennelle et lui concilier la vénération et le respect ne fût omis [1].

Le roi voulut aussi que les prélats fussent tous très assurés

à son gré, on les adopta sans réserve ; il demanda que des copies de cette instruction fussent distribuées à tous les membres de l'assemblée ; ces copies furent remises : il souhaita qu'on prît l'avis de théologiens choisis dans toutes les différentes écoles ; on l'assura qu'on avait prévenu son intention sur ce point et qu'on réitérerait en sa présence s'il le désirait.

Il eût été difficile de porter plus loin la complaisance et les égards : cependant le cardinal ne se laissa pas fléchir.

C'était un prélat qui réunissait à de grandes vertus des qualités infiniment précieuses ; mais, il faut en convenir aussi, imbu de préventions contre les adversaires des Réflexions morales, qu'il regardait comme ses ennemis personnels, il croyait qu'on lui tendait des piéges, quand on lui parlait de s'élever contre le livre de Quesnel : entraîné par des conseillers perfides qui favorisaient la nouvelle doctrine, souvent il devint l'espérance, l'appui et même l'instrument des Jansénistes, quoique néanmoins il ne partageât pas leurs erreurs ni ne voulût jamais se mettre à leur tête : enfin, la conduite qu'il tint, depuis qu'il avait eu la maladresse d'approuver le livre fatal, conduite pleine d'inconséquences et de contradictions, de faiblesses, de défiances et d'entêtemens à contre-temps, influa beaucoup, sans contredit, sur les maux déplorables qui long-temps affligèrent l'Église gallicane et la France.

[1] Le cardinal de Noailles ayant proposé qu'on retranchât de l'assemblée plusieurs solennités importantes, que la piété et une prévoyance sage avaient introduites de temps immémorial dans ces réunions célèbres, les évêques sentirent que les novateurs, toujours prêts à saisir les plus légers prétextes, ne manqueraient pas de chercher dans ce retranchement un moyen spécieux pour infirmer l'autorité de l'assemblée et même pour l'anéantir, s'ils le pouvaient ; ils firent, en conséquence, des représentations au roi, et Louis XIV gagna, en cette occasion, l'assentiment du cardinal : en sorte que le 21 octobre il y eut messe du Saint-Esprit, communion générale, et que les prélats assistèrent aux séances en habit de cérémonie. Ils prêtèrent aussi, le même jour, le serment accoutumé, dont nous croyons devoir rapporter ici la formule.

« Nous jurons et promettons de n'opiner, ni de donner avis, qu'il
» ne soit selon nos consciences, à l'honneur de Dieu, bien et conserva-
» tion de son Église, sans nous laisser aller à la faveur, à l'importunité,
» à la crainte, à l'intérêt particulier, ni aux autres passions humaines,
» que nous ne révèlerons, ni directement, ni indirectement, pour quel-
» que cause ou considération, ni pour quelque personne que ce soit,

qu'il ne prétendait gêner en aucune façon les délibérations ni commander les votes particuliers : c'est ce que reconnut expressément le président lui-même, soit par l'aveu positif qu'il en fit de vive voix [1], soit plus énergiquement encore par la conduite qu'il tint dans l'assemblée à toutes les occasions décisives.

Les commissaires désignés *pour travailler aux moyens qu'ils estimeraient les plus convenables pour l'acceptatian de la bulle* [2] s'occupèrent, dès le 21 octobre, à préparer leur rapport. Ils s'assemblaient presque tous les jours, et le cardinal de Noailles assista très-fréquemment à leurs conférences. Cependant leur travail ne fut prêt à être communiqué à l'assemblée qu'après environ trois mois d'une application constante et laborieuse, preuve non de l'embarras où ils s'étaient trouvés à concilier la bulle avec les vérités catholiques et à en éclaircir les obscurités, comme le prétendent les écrivains opposans, mais de la maturité avec laquelle ils avaient procédé dans une affaire si sérieuse et du zèle qu'ils montraient pour la cause de la foi.

On s'est étonné de la longueur du temps que ces commissaires employèrent à composer leur rapport; mais l'étonnement cessera sans doute si l'on considère qu'il s'agissait d'examiner la bulle pour en pénétrer le sens, de vérifier si les 101 propositions condamnées se trouvaient de même dans les éditions relatées dans le jugement apostolique; de faire à chacune de ces propositions prise séparément l'application des notes qui y convenaient en elles-mêmes et d'après la constitution; d'étudier en conséquence à fond le volumineux ouvrage de l'ex-oratorien; d'en bien saisir l'esprit, le sens; de lire une foule de mémoires, de brochures et de manuscrits adressés de différentes sources aux prélats contre la bulle, et d'y répondre d'une manière victorieuse. Quelques propositions condamnées présentaient, si nous osons nous expri-

» les opinions particulières et les délibérations et résolutions prises en » la compagnie, sinon en tant qu'il sera permis par icelle. » *Voyez* Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, tome 6, assemblée de 1713-14.

[1] Lafiteau, Hist. de la constit., l. 1, p. 149, édit. citée; Mém. pour serv. à l'hist. ecclés. pour le dix-huitième siècle, tom. 1, p. 91, 2e édit.

[2] Ces prélats furent le cardinal de Rohan, chef de la commission; de Bezons et Desmarêts, archevêques de Bordeaux et d'Auch; Bruslard de Sillery, de Bissy et de Berthier, évêques de Soissons, de Meaux et de Blois.

mer ainsi, une physionomie apparente d'orthodoxie, il fallait en montrer le venin ; d'autres avaient été prises presque mot pour mot dans quelques écrits des Pères, il était nécessaire de dévoiler l'abus que l'auteur avait fait de ces textes, l'opposition de sa doctrine avec la doctrine des docteurs de l'Église. Enfin, les commissaires furent obligés de recourir aux vraies sources, à l'Écriture sainte et à la tradition, pour y puiser les vérités de la foi qu'ils devaient opposer aux erreurs qu'ils avaient à combattre. Il est aisé de juger, d'après cet exposé, combien un travail de cette nature devait être long, pénible, et demander de grandes recherches[1].

Le 15 janvier l'assemblée reçut dans son sein vingt-un prélats, appelés de différens diocèses pour délibérer avec elle. Le cardinal de Rohan commença le même jour la lecture du rapport de la commission, qui occupa six séances consécutives. « Rapport dont » la solidité, aussi bien que la netteté et la précision, est-il dit, » dans le procès-verbal, ont découvert et mis en évidence les » erreurs et le venin des propositions condamnées, et d'un livre » qui, sous les apparences de la piété et de la vérité, est capable » de corrompre les cœurs : par le même rapport, il a été prouvé » clairement qu'il n'y a aucune des propositions condamnées qui » ne méritât au moins quelques-unes des qualifications portées » dans la constitution, et qu'il n'y avait aussi aucune des qualifi- » cations qui ne dût être appliquée à quelques-unes des propo- » sitions[2]. »

Les commissaires remarquèrent encore que comme la bulle ne contenait que la foi de l'Église catholique, de même la forme dans laquelle elle était conçue ne renfermait rien non plus qui fût contraire à nos libertés ; que ce n'était pas un simple bref du pape, ni un décret émané du tribunal de l'inquisition, mais une pièce revêtue de toutes les clauses et de toutes les formalités requises pour en faire une constitution apostolique ; que loin que le saint père l'eût donnée de *son propre mouvement*, il y déclarait au contraire qu'il l'avait accordée aux pressantes sollicitations de plusieurs évêques de France et aux instances réitérées du roi ; enfin, que le livre n'avait pas été condamné d'une manière vague et

[1] *Voyez* l'Instruction pastorale du cardinal de Bissy, 1722, p. 25. Ce prélat avait été du nombre des commissaires, etc.

[2] Collect. des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, t. 6, p. 1256 et suiv.

indéterminée, puisque le pape en avait extrait un si grand nombre de propositions pour montrer les motifs qu'il avait eus de le flétrir [1].

L'assemblée fut très-satisfaite du rapport. On y joignit la lecture de la bulle dont on avait distribué depuis long-temps des exemplaires à tous les prélats, et le cardinal de Rohan annonça ensuite l'avis de la commission.

Cet avis, qui renfermait sept articles, était que « l'assemblée » déclarât :

» 1° Qu'elle a reconnu avec une extrême joie, dans la constitution de notre saint père le pape, la doctrine de l'Église.

» 2° Qu'elle accepte avec soumission et respect la constitution » *Unigenitus Dei Filius*, en date du 8 septembre 1713, qui condamne le livre intitulé : *le Nouveau Testament, avec des réflexions morales sur chaque verset*, etc... et les cent une propositions qui en sont extraites.

» 3° Qu'elle condamne ce même livre et les cent une propositions qui en sont tirées, de la manière et avec les mêmes qualifications que le pape les a condamnées.

» 4° Qu'il sera fait et arrêté par l'assemblée, avant sa séparation, » un modèle d'instruction pastorale, que tous les évêques qui la » composent feront publier dans leurs diocèses avec la constitution » traduite en français, afin qu'étant tous unis à la chaire de saint » Pierre, c'est-à-dire au centre de l'unité, par l'uniformité des » mêmes sentimens et des mêmes expressions, on puisse non-seulement étouffer les erreurs qui viennent d'être condamnées, » mais encore prévenir les nouvelles disputes et prémunir contre » les mauvaises interprétations des personnes malintentionnées, » dont on a déjà vu les effets par des écrits qu'elles ont répandus » dans le public depuis le commencement de l'assemblée.

» 5° Qu'elle écrira à tous messeigneurs les archevêques et évêques absens qui sont sous la domination du roi, et qu'elle leur » enverra la constitution, un extrait de la présente délibération » de l'assemblée et un exemplaire de l'instruction pastorale ; » qu'elle les exhortera à vouloir bien s'y conformer et à défendre » à tous les fidèles de leurs diocèses de lire, retenir ou débiter le livre des *Réflexions morales* et tous les écrits faits pour sa » défense, sous les peines portées par la constitution ; et après

[1] Hist. de la constit. Unig., l. 1, p. 151.

[redacted]

» que la constitution aura été publiée, la faire enregistrer au greffe » de leurs officialités pour y avoir recours et pour être procédé » par les voies de droit contre les contrevenans. »

Dans les articles suivans, la commission vote une lettre de remercîment au pape, pour le « zèle qu'il a montré dans la con» damnation d'un ouvrage d'autant plus dangereux qu'on y abuse » des expressions de l'Écriture et des SS. Pères pour autoriser les » erreurs qu'il renferme. » Elle vote de remercier aussi le roi de la protection qu'il accorde à l'Église, et de son zèle constant à extirper les erreurs. Elle est d'avis qu'on supplie Sa Majesté de donner ses lettres patentes pour l'enregistrement et la publication de la bulle dans tout le royaume et pour supprimer, sous les peines accoutumées, le livre des *Réflexions morales*, ainsi que tous les écrits faits pour la défense de ce livre [1].

Ce fut le 22 janvier que le cardinal de Rohan termina la lecture du rapport et qu'il en donna les conclusions. Il semblait qu'il ne s'agissait plus que de délibérer sur l'avis des commissaires, et la chose ne paraissait pas très-difficile, le rapport ayant répandu un jour si lumineux sur tout ce qui devait occuper en ce moment l'assemblée. Mais il s'était formé dans son sein un parti d'opposition, à la tête duquel s'était mis le cardinal de Noailles.

Les prélats engagés dans ce parti cherchaient le moyen d'éviter d'accepter purement et simplement la bulle. Ils consentaient bien à proscrire les *Réflexions morales*, mais non pas comme le saint Siége l'avait fait [2], prétendant non-seulement expliquer sa

[1] *Voyez* la collection précitée, t. 6, p. 1257 et 1258.

[2] Dans une protestation qu'ils firent le 12 janvier, ils disaient : « Nous sommes très-éloignés de vouloir favoriser le livre des Réflexions, » ni l'auteur; nous reconnaissons que ce livre doit être ôté des mains » des fidèles; nous sommes résolus de le condamner et de le défendre » dans nos diocèses. »

Cependant, soit qu'ils ne fussent pas toujours d'accord avec eux-mêmes, ou qu'ils pensassent que dans le fond l'ouvrage de Quesnel, quoique ambigu, quoique inexact et dangereux dans les expressions, était néanmoins susceptible d'un sens partout orthodoxe, moyennant quelques interprétations favorables, ils avaient résolu, dans une de leurs réunions particulières chez le président, « de n'acquiescer à l'instruc» tion et à l'acceptation de l'assemblée, qu'à deux conditions : la pre» mière, que dans l'instruction pastorale on n'attribuerait aucune » erreur, ni au livre, ni aux propositions condamnées *comme extraites*

constitution, mais la modifier et en limiter le sens. Dans cette vue, ils saisirent avec empressement l'occasion de l'instruction pastorale dont il était parlé dans la conclusion du rapport, pour tâcher de faire surseoir à l'acceptation, espérant de parvenir du moins à établir entre cette acceptation et l'instruction projetée une relation très-caractérisée, laquelle restreignît effectivement la bulle, fût comme un aveu tacite de l'obscurité qu'on ne pouvait s'empêcher d'y reconnaître et servît authentiquement de preuve qu'on ne pouvait l'accepter qu'après l'avoir dûment expliquée. Ils ouvrirent donc l'avis et ils opinèrent tous, « qu'on devait attendre de délibérer sur le fond de l'acceptation que l'instruction » pastorale fût en état d'être lue et approuvée par l'assemblée. » Mais cet avis, adopté par neuf membres seulement [1], fut rejeté : l'assemblée arrêta qu'on commencerait avant toutes choses par délibérer sur l'acceptation, et renvoya la décision au lendemain.

Le jour suivant, 23 janvier, on recueillit les suffrages. Les prélats opposans « prièrent l'assemblée de trouver bon qu'ils réser» vassent à opiner sur l'avis proposé par messeigneurs les com» missaires après que l'instruction pastorale aura été lue dans

» *de ce livre ;* la seconde, que l'acceptation serait visiblement restrictive » en elle-même, et relative à cette même instruction. »

Le cardinal de Noailles insista plusieurs fois sur ces deux points. Il y trouvait, en effet, un expédient facile pour se mettre au large, et se délivrer du reproche fâcheux d'avoir approuvé une production digne des qualifications les plus fortes. Mais la bulle devenait inutile dans cette hypothèse, n'ayant plus qu'un objet imaginaire et supposé : les anciennes disputes sur *le droit et le fait* eussent reparu de nouveau, au grand scandale des fidèles ; un ouvrage réellement empoisonné et meurtrier fût resté entre les mains des âmes pieuses, auxquelles il n'eût pas été difficile de faire illusion sur la suppression qui en aurait été faite : on eût fourni aux ennemis de l'Église de nouvelles armes pour combattre son infaillibilité dans les jugemens qu'elle porte sur le sens des livres, et le droit qu'elle a d'autoriser les uns et d'interdire l'usage des autres ; enfin, le mal eût empiré de jour en jour, au lieu de diminuer et de disparaître entièrement.

[1] Les prélats qui opinèrent ainsi furent d'Hervau, archevêque de Tours ; de Béthune, de Clermont, de Noailles, Soanen, de Langle, Desmarêts et Dreuillet, évêques de Verdun, de Laon, de Châlons-sur-Marne, de Sénez, de Boulogne, de Saint-Malo et de Bayonne, que suivit le cardinal de Noailles, archevêque de Paris.

[redacted]

» l'assemblée. » Tous les autres prélats, au nombre de quarante, y compris les membres de la commission, votèrent l'acceptation, et l'assemblée changea en résolution l'avis des commissaires, dont elle adopta les sept articles dans les mêmes termes et sous la même forme que cet avis avait été conçu [1]. Ainsi, la constitution *Unigenitus* fut acceptée suivant sa teneur, dans toute sa force, sans modification et sans restriction : il suffit de lire le procès-verbal rédigé sous les yeux de l'assemblée et signé de tous les acceptans pour se convaincre de la vérité de ce fait, et par conséquent de la fausseté des bruits contraires qui furent répandus dans le temps, et que quelques écrivains modernes se plaisent à renouveler encore de nos jours [2].

En conséquence de la délibération prise par l'assemblée, le cardinal de Noailles, qui présidait toujours, pria le cardinal de Rohan et les autres commissaires de vouloir bien se charger de rédiger et l'instruction pastorale qui venait d'être résolue, et les lettres qui devaient être envoyées, soit au saint père, soit aux évêques absens.

Le cardinal de Rohan avait prévu qu'il pourrait bien être chargé

[1] *Voyez* la Collection des procès-verbaux, t. 6, p. 1260.

« L'assemblée délibéra... pendant trois séances sur l'acceptation de » la constitution : nosseigneurs les prélats opinèrent avec une éru- » dition qui prouve aisément que chacun avait travaillé avec la même » attention que s'il eût été seul chargé de cette importante affaire. »

Lettre de MM. les agens généraux du clergé de France à nosseigneurs les prélats du royaume, en leur adressant le recueil des délibérations de l'assemblée de 1713 et 1714. Ibid., pièces justificatives, p. 454.

[2] Il est vrai que quelques prélats, en très-petit nombre, avancèrent dans la suite qu'ils avaient accepté relativement ; mais ils déclarèrent en même temps qu'en acceptant de la sorte, loin de prétendre restreindre la bulle, la modifier et en resserrer en aucune manière le sens, ils n'avaient voulu que l'expliquer par le moyen de l'instruction pastorale ; instruction que l'assemblée n'avait elle-même résolue que dans le dessein de « procurer une sincère exécution de la bulle, d'en faci- » liter aux fidèles l'intelligence, et de les prémunir contre les mauvaises » interprétations par lesquelles des gens malintentionnés tâchaient d'en » obscurcir le vrai sens, » dans une foule de libelles qu'on n'avait cessé de répandre depuis le commencement de l'assemblée. *Voyez* Hist. de la constit., l. 1, p. 163, et la lettre de l'assemblée aux évêques du royaume. Collect. pièces justific., pag. 449 et 450.

de travailler à l'instruction pastorale; il en avait préparé d'avance les matériaux [1]. Nous avons déjà parlé des égards pleins de déférence qu'il eut à ce sujet pour le cardinal de Noailles : il faudrait ajouter beaucoup encore à ce que nous avons dit, si l'on ne voulait rien omettre en ce point; mais le cardinal de Noailles avait arrêté son plan de résistance, et, pour le malheur de l'Église de France, il y tint ferme jusque vers la fin de sa carrière, jusqu'en 1728, où, écoutant enfin la voix de sa conscience, il y ramena le calme, en acceptant la constitution purement et simplement et en révoquant de cœur et d'esprit, comme il le dit lui-même, tout ce qui avait été publié en son nom de contraire à cette acceptation sincère [2].

Le 1er février, l'instruction pastorale étant prête, le cardinal de Rohan la lut à l'assemblée. Déjà ce monument du zèle et de l'érudition des commissaires était connu de tous les prélats, ainsi que nous l'avons dit : aussi la discussion n'en fut-elle ni longue ni embarrassée. Les évêques qui avaient accepté la bulle témoignèrent au chef de la commission et à ses dignes collaborateurs « qu'on ne pouvait rien ajouter à la vérité, à l'exactitude et à la » solidité de l'instruction pastorale; qu'ils y avaient reconnu, » chacun en particulier, la foi et la tradition de leurs Églises, et » l'union qui avait toujours été si recommandable aux évêques de » France avec la chaire de saint Pierre et avec le souverain pon» tife qui la remplit aujourd'hui si dignement; qu'on y avait pré» muni les fidèles contre les mauvaises interprétations des per» sonnes malintentionnées, et qu'on y avait employé des moyens » très-utiles pour empêcher les nouvelles disputes et pour con» server la liberté des sentimens enseignés dans les différentes » écoles catholiques [3]. »

Le cardinal de Noailles n'en jugea pas de même. Quoique les théologiens qu'il avait consultés s'en fussent montrés contens et qu'ils lui eussent dit qu'il pouvait en conscience l'adopter, à peine eut-on lu cette pièce si digne d'éloges et si propre à lever

[1] *Voyez* la lettre précitée des agens généraux, ibid.

[2] *Voyez* sa lettre à Benoît XIII, en date du 19 juillet 1728, et son mandement du 11 octobre de la même année. Les Jansénistes se sont élevés fortement contre ces monumens de la soumission du cardinal, mais en vain, l'authenticité et la sincérité en sont démontrés.

[3] Collect. des procès-verbaux, etc., endroit cité.

[redacted]

tous les scrupules, qu'il déclara, avant d'ouvrir la délibération à ce sujet, que les prélats qui n'avaient pas été de l'avis commun touchant l'acceptation de la bulle, et lui, ne pouvaient opiner sur l'instruction pastorale ; qu'ils se croyaient obligés de prendre un autre parti, celui de recourir au pape pour lui proposer leurs difficultés et leurs peines, pour le supplier de leur donner un moyen de calmer sûrement les consciences alarmées, de soutenir la liberté des écoles catholiques et de conserver la paix dans leurs Églises. Il vanta cet expédient, qu'ils avaient désiré d'abord, disait-il, et toujours cru le meilleur [1], comme plus régulier, plus canonique, plus respectueux envers le pape, plus conforme à la pratique des évêques, des conciles; plus sûr enfin, *plus utile pour l'Église, au bien de laquelle le concert entre le chef et les membres est toujours nécessaire. « Nous ne sommes point différens sur la doctrine,* » ajoute-t-il, n'ayant pas moins de zèle que vous, messieurs, » contre les erreurs que nous croyons que le pape a condamnées [2]. » Nous le ferons paraître en toute occasion, autant que nous le » devons : en un mot, nous n'aurons jamais, dans la suite de » cette affaire, d'autre intention que de *conserver la vérité, l'unité » et la paix* [3]. »

Ce discours, auquel on ne s'attendait pas et qui sentait for l'embarras, la défaite et le défaut de franchise, étonna toute l'assemblée, aussi bien les prélats qui rejetaient la bulle et l'instruction que ceux qui avaient accepté l'une et se disposaient à voter l'adoption de l'autre. Parmi les premiers, d'Hervau, archevêque de Tours, voulut parler, sans doute pour réclamer contre une partie des choses singulières qu'il venait d'entendre; mais le cardinal lui imposa silence en lui disant très-expressément que *tout était dit pour lui et pour ceux du même parti.* L'évêque de Laon fit plus; ayant mûrement réfléchi sur ce qu'il avait ouï de la bouche du cardinal, surtout concernant l'unanimité de doctrine

[1] Il avait donc oublié que, peu de temps auparavant, ses partisans se trouvant réunis chez lui, il avait combattu fortement ce moyen, disant qu'il était inutile; que le pape n'accorderait jamais les explications qu'ils avaient projeté de lui demander, et qu'il y aurait de la mauvaise foi à lui en faire la proposition.

[2] Bien entendu que ces erreurs, au moins la plupart, étaient, selon lui, étrangères au livre des Réflexions morales, puisqu'il s'était si souvent opposé à ce qu'on y en fît l'application.

[3] Collection précitée.

parmi tous les membres de l'assemblée, il en conclut qu'il n'y avait donc pas de raisons légitimes de se séparer de la majorité; et rétractant, le 10 février, cinq jours après la clôture de l'assemblée, la signature qu'il avait donnée d'abord à l'appui de la déclaration du cardinal de Noailles, il se réunit aux prélats acceptans, en signant le procès-verbal de la même manière qu'eux l'avaient signé.

Quant aux autres évêques, « il leur parut surprenant qu'on » pût rejeter une bulle dogmatique sans intéresser la sub- » stance de la foi (et tout en soutenant qu'on avait la même doc- » trine que ceux qui avaient reçu cette bulle)..... Ils ne pouvaient » non plus concevoir comment, après avoir refusé le parti de de- » mander des explications au pape, après avoir soutenu que cette » voie était inutile et pleine de mauvaise foi, après avoir dissuadé » ses adhérens de recourir à cet expédient, M. le cardinal de » Noailles avait pu se résoudre à leur avis comme au parti le plus » régulier, le plus canonique et le meilleur. Mais ce qui frappa » le plus, c'était l'érection d'un nouveau corps dans l'épiscopat, » où l'on semblait reconnaître un second chef et auquel on se sou- » mettait. Cette nouveauté ranima la vigueur des évêques les plus » zélés. Ils interpellèrent sur cela M. le cardinal de Rohan, qu'ils » avaient à leur tête, et lui demandèrent publiquement qu'on » forçât les opposans à se soumettre..... citant ce qui s'était » passé de semblable dans l'assemblée de 1653, où la bulle d'In- » nocent X avait été reçue [1]. » Mais le cardinal de Rohan fit tant par son éloquence touchante, ses manières douces et pleines d'aménité, que tout se termina avec calme, et que la proposition des évêques, dont le zèle avait peine à se contenir, n'eut pas de suite.

Cependant, les quarante prélats qui avaient accepté la bulle approuvèrent l'instruction pastorale, et ils déclarèrent tous qu'ils la feraient publier dans leurs diocèses respectifs.

L'assemblée termina ses séances le 5 février 1714. On lut dans la dernière les lettres écrites au Saint-Père et aux évêques absens, ainsi que le procès-verbal et les actes qui en faisaient partie.

Nous regrettons que les bornes de cet ouvrage ne nous permettent pas de donner ici le sommaire de ces lettres. On y remarque partout ce caractère de droiture et de franchise, si digne des prélats qui s'étaient donné tant de peines et de fatigues, non-

[1] *Voyez* Hist. de la constit. Unig., l. 1, p. 160 et suiv.

[redacted]

seulement pour chercher la vérité et la présenter dans tout son jour, mais encore pour ramener à l'unanimité ceux de leurs collégues qui s'en étaient malheureusement écartés, et qui persistèrent dans leur refus de se réunir [1]. Nous croyons devoir rapporter du moins le discours que le cardinal de Rohan prononça à ce sujet dans la dernière séance. « Messieurs, dit ce prélat, avant » de vous rendre compte des ouvrages dont vous nous avez chargés, » je ne puis me dispenser de vous témoigner, au nom de messei- » gneurs les commissaires, combien nous sommes sensibles à toutes » les marques de bonté dont vous avez bien voulu honorer nos » travaux; ils sont trop récompensés : quelque flatteuse cependant » que soit l'approbation que vous leur avez donnée, j'ose dire » que nous aspirions à quelque chose de plus. La droiture et la » pureté de nos intentions, notre amour pour la vérité, l'appli- » cation avec laquelle nous l'avons cherchée; l'honneur de l'é- » piscopat que nous avons toujours eu en vue, aussi bien que le res- » pect dû au saint Siége; l'attention que nous avons apportée à » ne blesser aucune des écoles catholiques ; en un mot, les justes » tempéramens que nous vous avons proposés et qui sont les plus » propres pour rassurer les consciences qui ont pu être alarmées, et » cela en suivant exactement les règles et les usages de l'Église » et l'exemple de nos prédécesseurs, tout semblait nous pro- » mettre une unanimité toujours désirable et plus nécessaire que » jamais dans une occasion si importante. Quelle douleur pour nous! » Ce n'est pas seulement au nom de messeigneurs les commissaires » que je parle, j'ose parler au nom de toute l'assemblée, qui ne » m'en dédira pas, et des sentimens de laquelle je crois pouvoir » répondre. Quelle douleur pour nous de n'avoir pu parvenir à » cette unanimité! Dieu l'a permis, il saura en tirer sa gloire [2]. »

Les lettres au souverain pontife et aux évêques absens furent approuvées, et les prélats acceptans signèrent le procès-verbal de l'assemblée [3].

[1] On trouve ces lettres si intéressantes parmi les pièces justificatives de l'assemblée, collect. tant de fois citée, p. 445 et suiv.

[2] Collect. des procès-verbaux, etc.

[3] Les signataires furent : le cardinal de Rohan, évêque et prince de Strasbourg ; de Gesvres, archevêque de Bourges ; de Mailly, archevêque de Reims ; de Bezons, archevêque de Bordeaux ; d'Aubigné, archevêque de Rouen ; Du Luc, archevêque d'Aix ; de Beauveau, archevêque de Toulouse ; Desmarêts, archevêque d'Auch ; Loménie de Brienne,

La bulle ayant été acceptée à Paris, de la manière que nous avons racontée, il s'agissait de la faire accepter ensuite dans les provinces.

Déjà elle y était connue depuis plusieurs mois, au moins des évêques, qui en avaient reçu presque tous des exemplaires, presque aussitôt qu'elle était entrée en France. Ils avaient eu tout le temps d'en approfondir la doctrine, de consulter la foi et les traditions de leurs Églises, et de former leur résolution : aussi, plus de soixante s'en étaient expliqués déjà très-expressément dans des lettres particulières adressées à quelques-uns de leurs collègues réunis à Paris, et ils n'attendaient plus que le résultat de l'assemblée pour publier la constitution, dans laquelle, disaient-ils, ils avaient reconnu la foi de l'Église catholique.

Des dispositions si favorables étant parvenues aux oreilles de Louis XV, ce prince, toujours animé d'un zèle éclairé pour le bien de la religion, voulut s'en assurer pleinement, et quand il en eut acquis toute la certitude qu'il désirait, il les regarda dès lors, sinon comme une acceptation prononcée dans toutes les formes et suivant toutes les règles, du moins comme une décision résolue, et comme une preuve indubitable que la bulle n'éprouverait au-

évêque de Coutances; Ancelin, évêque de Tulle; Bruslard de Sillery, évêque de Soissons; d'Argouges, évêque de Vannes; Huet, ancien évêque d'Avranches [1]; de Bissy, évêque de Meaux; Bochart, évêque de Clermont; de la Luzerne, évêque de Cahors; de Ratabon, évêque de Viviers; de Clermont-Tonnerre, évêque de Langres; de Berthier, premier évêque de Blois; de Crillon, évêque de Vence; de Chavigny, évêque de Troyes; Fleuriau, évêque d'Orléans; de Caylus, évêque d'Auxerre; de Camilly, évêque de Toul; de Bargedé, évêque de Nevers; Poncet, évêque d'Angers; Sabathier, évêque d'Amiens; de Grammont, évêque d'Aréthuse et suffragant de Besançon; de Rochebonne, évêque de Noyon; de Mérinville, évêque de Chartres; Turgot, évêque de Séez; Le Normant, évêque d'Évreux; d'Hallencourt, évêque d'Autun; Le Pileur, évêque de Saintes; de Sanzay, évêque de Rennes; de Crevi, évêque du Mans; d'Hennin, évêque d'Alais; de Saint-Aignan, évêque de Beauvais; de Crillon, évêque de Saint--Pons; de Malezieux, évêque de Lavaur; Phélypeaux, évêque de Riez.

Nous avons donné ci-dessus les noms des prélats opposans.

[1] Ce savant prélat, qui s'était trouvé à la première séance, ayant pris communication du procès-verbal, le 14 avril, demanda à le signer en son rang, ce qui lui fut accordé par un des agens-généraux du clergé.

[redacted]

cune contradiction de la part de la très-grande majorité des prélats de son royaume. Ce fut même cette considération particulière qui l'engagea à persister à vouloir se servir d'une clause impérative dans les lettres patentes qu'il donna aussitôt qu'il eut reçu le procès-verbal de l'assemblée, persuadé qu'il ne blessait pas en cela les droits des évêques, puisqu'ils avaient déjà jugé, et que, loin de prévenir ou de gêner le moins du monde leur décision, il ne faisait, au contraire, que la reconnaître, que la suivre, et qu'en presser l'exécution, aussi urgente qu'elle paraissait devoir être avantageuse. Telle fut en substance sa réponse aux représentations que l'archevêque de Bordeaux crut devoir lui faire dans le temps, sur la clause *enjoignons*, employée à l'égard des juges de la foi, dans les lettres patentes.

Cet acte de l'autorité royale qui prescrivait l'enregistrement et la publication de la bulle avait été rédigé le 14 février 1714, dans le conseil, et avec l'avis des principaux magistrats du parlement de Paris. Dès le lendemain, cette cour l'enregistra avec la constitution, et tous les autres parlemens du royaume firent ensuite de même.

Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à rapporter ici, encore moins à y discuter les réserves insérées dans plusieurs arrêts d'enregistrement. Il est certain que ces réserves, dont les Quesnellistes ont tant cherché à se prévaloir, n'étant, ou que des clauses d'usage, ou que des refus d'approuver des décrets qui n'avaient pas été reçus en France, ou enfin que des précautions pour prévenir des abus qui ne trouvaient aucun fondement solide dans la bulle, elles n'en restreignaient pas réellement le sens. C'est ce que disait le cardinal de Bissy, dans une instruction pastorale publiée en 1722; instruction qui fut hautement approuvée par Louis XV, et vengée par un arrêt de son conseil contre deux libelles virulens, dont le contenu ne présentait, selon le monarque, *qu'un tissu hideux de calomnies et de mensonges, que des déclamations injurieuses, non-seulement* à l'auteur, *mais au saint Siége et à l'ordre épiscopal* [1]. Après avoir parlé du mandement des qua-

[1] Cet arrêt est daté du 23 mai 1723. Une des grandes plaintes des Jansénistes, dans leurs libelles contre l'instruction pastorale du cardinal de Bissy, était que ce prélat avait osé assurer que le parlement n'avait pas apposé, dans l'acte d'enregistrement, des limitations ni des restrictions vraies et proprement dites du sens de la bulle. *Voyez* Montagne, De gratia, t. 1, p. 454 et seq.

rante et de l'enregistrement du parlement de Paris, ce cardinal s'exprimait ainsi dans son instruction pastorale : « Que conclure » de tout cela, *à moins de vouloir se tromper ou tromper les au-* » *tres*, sinon qu'on doit regarder ce que l'assemblée de 1714 a » fait la première en recevant la bulle, et le parlement ensuite en » l'enregistrant, *non comme une restriction* mise à la censure » de la proposition XCI [1], mais comme une sage précaution prise » afin d'empêcher qu'on *n'en abusât par une interprétation con-* » *traire à son vrai sens*, pour pouvoir dire qu'on donne atteinte à » la fidélité qu'on doit au prince et à la patrie. » Or, si la réserve employée par les magistrats touchant la censure de la proposition précitée ne restreignait pas véritablement cette censure, combien moins les autres réserves, exprimées le plus souvent en termes généraux et assez vagues, pouvaient-elles être considérées comme de véritables restrictions du sens de la bulle? Au surplus, restrictives ou non restrictives, ces réserves n'ont point empêché l'Église universelle d'adopter le jugement du saint Siége comme son jugement propre, ni le clergé et le roi de France de le regarder du même œil et *comme loi de l'État* [2]. Mais c'en est déjà trop sur un objet qui n'offre plus aucun intérêt à nos recherches. La seule chose qu'il importe à tout fidèle de connaître, c'est si la constitution *Unigenitus* a été acceptée de toute l'Église, et par conséquent si l'on est obligé de s'y soumettre de cœur et d'esprit, dans le sens qu'elle présente naturellement et sans aucune restriction ; question sérieuse, sur laquelle l'histoire ne laisse aucun doute raisonnable, comme on va bientôt le voir.

Les évêques répandus dans les provinces du royaume ne tardèrent pas à fournir à Louis XV une preuve convaincante qu'on ne l'avait point trompé touchant leurs sentimens sincères à l'égard de la bulle. Plus de soixante-dix se hâtèrent de s'unir à l'assemblée, ou en adoptant son instruction tout entière, parti que prit un très-grand nombre [3], ou en se servant textuellement du dispositif

[1] Nous nous proposons de relater ci-après cette proposition qui traite des excommunications injustes.

[2] *Voyez* le procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France de 1725, t. 7, p. 415 et suiv. de la Collect. souvent citée.

[3] Louis XV assure, dans sa déclaration du 4 août 1720, que l'instruction pastorale de l'assemblée de 1714 avait été *adoptée par plus de cent évêques de France*. Recueil des arrêts, etc., t. 4, p. 460. *Voyez*

[redacted]

qu'elle-même avait arrêté, et où étaient renfermés tous les termes qui formaient la loi.

Ainsi, la constitution se trouva acceptée d'une manière uniforme, sans modification ni réserve, dans plus de cent dix diocèses, peu de temps après la clôture de l'assemblée. Nous ne parlerons pas ici de quelques nouvelles acceptations qui eurent lieu l'année suivante, ni de celles qui se firent encore dans la suite. C'en était assez, sans doute, pour effectuer une majorité vraiment décisive [1].

Quant aux évêques opposans, six seulement se joignirent aux huit de l'assemblée, et ne publièrent pas non plus la bulle : ce furent les évêques de Pamiers, de Mirepoix, de Montpellier, d'Arras, de Tréguier et d'Angoulême ; deux ou trois autres, c'est-à-dire les évêques de Metz, de Sisteron et pendant quelque temps seulement l'archevêque d'Embrun, restreignirent en effet la constitution, ou parurent la restreindre, en la publiant. Au reste, tous les prélats qui rejetaient le jugement de Rome, soit ceux qui avaient assisté à l'assemblée de 1714, soit même, si l'on en croit quelques auteurs, ceux dont nous venons de désigner les siéges, ne laissèrent pas de proscrire solennellement le livre des *Réflexions morales*, excepté, parmi les premiers, Soanen, évêque de Senez qui l'avait d'abord proscrit, mais qui, se repentant bientôt de cet acte de déférence envers le saint Siége, ne tarda pas à l'expier par une conduite diamétralement opposée ; et, parmi les seconds, de la Broue, évêque de Mirepoix, qui crut devoir laisser subsister cet arbre de mort au milieu de ses diocésains.

On pouvait donc regarder dès lors la bulle *Unigenitus* comme acceptée canoniquement, selon sa forme et teneur, par le corps

aussi la lettre adressée au roi par l'assemblée de 1730 ; procès-verbal, tome 7, page 1076, collect. citée.

[1] Les Jansénistes n'en conviendront pas, eux qui soutiennent que la vérité peut se trouver exclusivement dans le petit nombre. Mais leur manière de penser à cet égard ne saurait se concilier, ni avec les oracles des prophètes, qui nous peignent l'Église comme une montagne élevée qu'aperçoivent toutes les nations, et vers laquelle elles se portent de tous les coins de la terre, etc., ni avec les promesses de Jésus-Christ, qui déclare que les portes de l'enfer, c'est-à-dire l'erreur, le schisme, etc., ne prévaudront jamais contre elle, ni avec l'idée que nous en donne le grand apôtre, quand il l'appelle la *colonne et l'appui de la vérité*, etc., etc.

épiscopal de l'Église de France [1]. En effet, le nombre des prélats qui la traversaient à cette époque, établissant une minorité si faible, il ne pouvait présenter sous aucun point de vue recevable une opposition légitimement suspensive : on ne dut donc le considérer que sous le triste rapport des obstacles funestes qu'il apportait à la paix de l'Église et de l'État. Mais si cette vérité est incontestable pour le temps dont nous parlons, c'est-à-dire dès l'année 1714, combien n'acquit-elle pas encore de force à mesure que le nombre des dissidens diminua et que la bulle gagna plus d'autorité en France? En 1730, on ne comptait plus dans ce royaume que quatre ou cinq évêques qui s'écartassent encore de l'unanimité [2].

On s'étonnera peut-être que nous ne joignions pas ici à l'acceptation des évêques de France les acceptations que firent, soit la Sorbonne, par son décret du 5 mars 1714 [3], soit les autres facultés de théologie établies dans le royaume, lesquelles suivirent toutes de près cet exemple. Mais si l'on considère que les prêtres, quelque grande que puisse être leur science dans ce qui concerne la religion, et de quelque poids que soit leur avis dans les matières qui regardent la foi, n'ont cependant reçu aucune autorité de la part de notre divin législateur pour juger à cet égard, puisque, suivant l'Écriture et la tradition, ce sont les évêques qui ont été établis par le Saint-Esprit *pour gouverner l'Église de Dieu*, et que c'est à eux seuls qu'il a été dit, dans la personne des apôtres : *Allez, enseignez... Celui qui vous écoute, m'écoute... Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle*, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, etc., on sera forcé de con-

[1] Procès-verbal de l'assemblée du clergé de France, de 1730, Collect., t. 7, p. 1071.

[2] *Voyez* la lettre adressée au roi par l'assemblée de 1730, endroit cité.

[3] Les Jansénistes se sont beaucoup élevés contre ce décret, dans leurs histoires, dissertations, brochures de toute espèce : la Sorbonne elle-même le méconnut pendant quelque temps; mais, après douze ans environ d'un sommeil vivement agité, ce corps, si respectable d'ailleurs, adhéra de nouveau à la bulle, et reconnut, *sur de très-graves preuves, la vérité et la sincérité* de ce même décret. Montagne, De gratiâ, t. 1, p. 410 et seq. *Voyez* aussi ce que disait à cet égard le doyen de la Faculté de théologie de Paris, dans l'assemblée du clergé, le 20 juillet 1730, Collection, t. 7, p. 1060.

[redacted]

venir que c'est à la conduite des évêques, et à elle seule, que nous devons faire attention par rapport à ce qui nous occupe, où il s'agit d'une constitution dont l'objet intéresse véritablement la foi [1].

Au reste, les évêques français ne cessèrent de ratifier leur adhésion à la bulle, soit en condamnant des productions dont les auteurs s'élevaient avec audace contre le jugement du saint Siége, soit en demandant avec instance la tenue de conciles provinciaux contre ceux de leurs collègues qui montraient, par leurs écrits et leur conduite, le plus d'opposition à l'unanimité, soit en dénonçant au roi les principes pervers, les artifices odieux, les manœu-

[1] Les partisans du livre de Quesnel ne conviendront pas aisément avec nous de ces deux chefs. Les uns traitent la bulle Unigenitus de décret insignifiant, qui ne peut être regardé comme loi de discipline, ni comme règle de foi ; d'autres, et ils sont en grand nombre, rangent parmi les juges de la foi, non-seulement les pasteurs du second ordre et les clercs inférieurs, mais encore les empereurs, les rois, les magistrats, les simples fidèles, sans distinction de rang ni de sexe. Les premiers ont donc bien oublié ce que disait leur patriarche, quand il s'écriait que la constitution *frappait d'un seul coup cent une vérités, dont plusieurs étaient essentielles à la religion.* 3e mém., avert., p. 13. D'ailleurs, Clément XI y avait proscrit cent une propositions, comme respectivement fausses,... impies, blasphématoires, suspectes d'hérésie, sentant l'hérésie..., hérétiques, etc. ; donc sa bulle était un jugement dogmatique, et concernait réellement la foi. Quant aux seconds, il n'est personne qui ne s'aperçoive, au premier coup d'œil, que leur système ne tend rien moins qu'à renverser la religion, en bouleversant la constitution que Jésus-Christ a donnée à son Église, en y détruisant toute hiérarchie, toute autorité prépondérante, tout ordre, toute subordination relative à la croyance. Ce système est contraire à l'Écriture : « Est-ce que tous sont apôtres ? » est-ce que tous sont prophètes ? est-ce que tous sont docteurs ? » écrivait saint Paul aux Corinthiens, épit. 1, c. 12, etc., etc. Il est contraire à la tradition, dont on peut voir les monumens dans les saints Pères : il est contraire à la pratique de l'Église, dont le corps des premiers pasteurs, soit assemblé dans les conciles, soit dispensé dans les diocèces, a dit anathème à une foule d'hérésies naissantes, et cela sans avoir consulté préalablement ni les ecclésiastiques inférieurs ni les laïques. Au reste, il est aisé de remonter à la source de cette doctrine désastreuse : De Dominis, Richer, Calvin, Luther, Marcile de Padoue, etc., en avaient posé les fondemens avant les Jansénistes.

vres criminelles employées par le parti pour pervertir les âmes et les entraîner dans la séduction, etc. On n'a qu'à parcourir les actes d'une foule d'assemblées du clergé de France, dans l'ouvrage que nous avons souvent cité, à commencer depuis 1715 jusqu'à l'époque où les troubles ne se firent plus guère sentir, pour s'assurer du zèle que montrèrent constamment nos premiers pasteurs à extirper l'erreur. Et quelle lutte n'eurent-ils point à soutenir pendant long-temps contre les parlemens, qui supprimaient leurs mandemens, se mêlaient de la doctrine, exilaient les prélats, etc., etc., etc. ?

Mais c'en est assez pour ce qui regarde la France.

Puisque c'était là qu'étaient nés les troubles, et que presque tous les évêques de ce vaste royaume s'étaient levés avec le saint Siége pour étouffer l'erreur, il suffisait donc, pour achever d'y porter les derniers coups, que les évêques des autres régions approuvassent par leur silence (toujours expressif quand il s'agit de la foi, des règles des mœurs ou de la discipline générale) ce qu'ils savaient que le chef de l'Église et leurs collègues résidant sur les lieux agités avaient fait d'une manière si publique et si solennelle pour terrasser l'hydre [1].

[1] Ce raisonnement, que nous pourrions appuyer sur l'autorité des Pères, sur ce qui s'est souvent pratiqué dans l'Église, et sur le sentiment unanime des théologiens orthodoxes qui demandent, pour condamner *infailliblement* l'erreur, quelque chose de plus qu'une définition du souverain pontife parlant *ex cathedrâ*, a encore son fondement sur les promesses que Jésus-Christ a faites à son épouse. Ceci est si manifeste que les Quesnellistes et leurs chefs n'ont pu s'empêcher de le reconnaître, au moins dans un temps. Écoutons leur patriarche, parlant du Pélagianisme dans sa tradition de l'Église romaine, 3ᵉ part., pag. 330 : « Le reste des Églises du monde, dit-il, n'ayant point pris » de part à ces contestations, et s'étant contentées de voir entrer en » lice les Africains et les Gaulois, et d'attendre que le saint Siége ju- » geât leur différend ; *leur silence, quand il n'y aurait rien de plus,* » *doit tenir lieu d'un consentement général, lequel, joint au jugement* » *du saint Siége, forme une décision qu'il n'est pas permis de ne pas* » *suivre.* » Écoutons encore un de ses fidèles disciples : « Dès que l'É- » glise gallicane, ou quelque autre Église, a accepté une décision de » Rome, *et que les autres Églises ne réclament point, mais demeurent* » *dans le silence*, cette décision devient infaillible, comme si c'était celle » d'un concile général, soit qu'elle regarde un point de doctrine, soit

[redacted]

Cependant, malgré la suffisance de leur silence approbatif, les évêques étrangers au foyer du mal ne s'en tinrent pas tous à cette mesure. Soit qu'ils craignissent que le venin de l'erreur ne se fût insinué déjà furtivement au milieu de leurs ouailles, ou qu'ils voulussent l'empêcher d'y pénétrer de quelque manière que ce fût, dans la suite; soit qu'ils eussent seulement en vue d'éclairer de plus en plus les fidèles confiés à leurs soins, en leur détaillant ce qu'il n'est pas permis de penser, de croire, encore moins de soutenir sur beaucoup de chefs, un grand nombre crurent devoir publier la bulle *Unigenitus*, ou en autoriser la publication dans leurs diocèses. Nous pouvons citer en preuve l'Espagne, le Portugal, l'État de Gênes, plusieurs Églises d'Allemagne, les Pays-Bas, etc. Tous les autres, sans exception, reçurent la constitution avec respect, y reconnurent la foi de l'Église, y adhérèrent purement et simplement, et pas un évêque en communion avec le saint Siége ne fit entendre nulle part, hors de France, la moindre réclamation à ce sujet.

Qu'on ne dise point que ceci est une allégation dépourvue de fondement. Il y a près de cent ans qu'on a reçu en France des témoignages authentiques qui attestent avec énergie ce que nous venons d'écrire, du moins pour tous les évêques de l'Europe, sans presque d'exception [1]. Nous désirerions que les bornes de ce mé-

» qu'elle ait pour objet une règle de morale.» Let. à un archevêque, p. 17.

L'abbé de Saint-Cyran, cet ami intime de Jansénius et son apôtre zélé en France, s'était expliqué déjà sur ce point avec beaucoup de force, dans son fameux *Petrus Aurelius*, part. 1, pag. 98 et 127. Enfin, Quesnel était si convaincu de cette vérité, qu'il s'écriait, dans son septième mémoire, avertissement, page 93 : « Les faiseurs de mé» moires nous assurent qu'elle (la bulle Unig.) a été reçue partout : » mais s'imaginent-ils qu'on les en croira sur leur parole? on leur en » a déjà demandé les preuves, on les attend ; et, pour leur épargner » une partie de la peine, on les dispense du soin d'en faire venir les » attestations de l'Asie et de l'Amérique. Pourvu qu'ils nous en don» nent de toutes les Églises de l'Europe, on les quittera du reste. » Ainsi, selon l'expression d'un prophète, notre salut nous vient de nos ennemis mêmes, *salutem ex inimicis nostris*. Mais bientôt les Jansénistes prouvèrent la vérité de cette maxime sacrée : l'iniquité s'est démentie elle-même, *mentita est iniquitas sibi;* car ils ne tardèrent pas à tenir un langage bien différent de celui que nous venons de rapporter.

[1] *Voyez* Témoignage de l'Église universelle en faveur de la bulle

moire nous permissent de rapporter ici ces monumens précieux de l'adhésion explicite et de la foi de presque tous les premiers pasteurs. On y trouverait une preuve complète de leur zèle à rejeter le livre des *Réflexions morales* et les cent une propositions extraites de ce livre, de leur unanimité à reconnaître dans la bulle une loi irréformable de l'Église universelle, de leur accord parfait à la regarder comme un jugement dogmatique, auquel tout fidèle doit une soumission entière d'esprit et de cœur. Plusieurs de ces évêques réfutaient d'une manière aussi victorieuse que pleine d'énergie, dans leurs attestations d'acceptation, les calomnies par lesquelles les partisans de l'erreur accusaient, soit la bulle d'être obscure, incapable d'éclairer l'esprit ou comme prescrivant des vérités sacrées, soit les prélats étrangers de l'avoir reçue sans examen, uniquement conduits par l'opinion de l'infaillibilité du pape [1]. Mais le fait devint en peu d'années si public; il s'annonça,

Unigenitus; Montagne, De gratia, t. 1, p. 505 et sequent.; Instruct. past. du cardinal de Bissy, 1722; second avertissement de Mgr l'évêque de Soissons, etc. Les pièces originales furent déposées dans la bibliothèque du roi.

[1] On peut voir sur le premier chef d'accusation ce que le sacré collége des cardinaux écrivait, le 16 novembre 1716, au cardinal de Noailles : « Le sens de la bulle est clair; elle est une censure expresse des » erreurs anciennes ou nouvelles : bien loin de combattre aucune vérité, » elle ne donne aucune atteinte aux sentimens qu'il est permis de sou- » tenir... Ce n'est que par la plus atroce calomnie que des enfans de » perdition ont pu répandre que la bulle affaiblit les points capitaux » de la religion et les plus louables pratiques de la discipline, etc. » Quant au second chef d'accusation, nous ne rapporterons que ces paroles extraites de la lettre de l'archevêque de Corcyre à l'évêque de Nimes, en date du 12 décembre 1721 : « C'est une odieuse calomnie » que nous font ces novateurs, lorsqu'ils osent avancer qu'excepté le » clergé de France, les évêques des autres Églises n'ont pas même lu » la constitution, et que si quelques-uns l'ont lue, *ils ne l'ont point exa- » minée avec l'attention qu'il fallait*, parce que, croyant pour la plupart » que le pape est infaillible, ils ne se donnent pas même la peine de » lire ses décrets... Il n'y a que l'ivresse de l'iniquité et du mensonge » qui puisse vomir de telles accusations. *Nous avons lu la constitu- » tion, et nous l'avons examinée avec soin*... Nous avons *reconnu* que » cette bulle est établie sur la fermeté inébranlable de la foi, qu'elle » brille de l'éclat que lui donne le témoignage de la doctrine apostoli- » que... Nous réprouvons Jansénius et Quesnel; nous détestons leurs

[redacted]

si nous osons le dire ainsi, avec des caractères si évidens, que les Quesnellistes, d'abord si hardis à défier fièrement leurs adversaires d'en fournir la preuve, ne tardèrent pas à se voir obligés de l'avouer, de s'en plaindre même, et de recourir à des raisonnemens recueillis chez les hérétiques anciens, raisonnemens mille fois anéantis, et qui tendaient à renverser, soit les promesses faites par Jésus-Christ à son Église, soit une règle de foi reconnue de tous les siècles, la seule même qui soit indistinctement à la portée de tous les fidèles. « Tout le monde, s'écriaient-ils dans une multitude de productions plus ou moins lugubres, *tout le monde se range aujourd'hui du côté de la bulle*... Dieu, par un terrible jugement, a permis que Clément XI ait donné sa constitution, et que les évêques, en punition de leur peu de zèle pour les intérêts de Dieu, n'aient pas eu, les uns assez de lumière, et les autres assez de courage pour la rejeter... *Les évêques étrangers l'ont reçue* [1]. Le nombre des *acceptans est si grand*, qu'il y a lieu de trembler et de craindre, à la vue de la *séduction générale* qui s'opère aujourd'hui [2]. Jamais le danger de la séduction ne fut plus grand pour les fidèles.. danger du côté des séducteurs, parce qu'ils sont en grand nombre... Si l'on jette les yeux sur les pays que l'Église occupe, comme l'Italie, l'Allemagne, la Pologne, l'Espagne, le Portugal, la France et quelques États voisins, *il s'élève de toute part des vœux pour la bulle*, *très-peu contre*. Le parti des opposans, des hommes fidèles à suivre la doctrine enseignée et crue avant la fatale bulle, *se trouve réduit à une poignée* [3]. » Les évêques de Senez et de Montpellier ne firent pas retentir des lamentations moins déplorables; mais ils se rejetaient sur *l'avènement très-prochain du prophète Élie* qui doit *rétablir toute chose*, et ils s'appuyaient sur les allégations par lesquelles les Donatistes cherchaient autrefois à miner la visibilité et l'indéfectibilité de l'Église.

On nous dispensera de faire ici des réflexions sur ces gémis-

» sectateurs... Nous acceptons la constitution Unigenitus avec la plus
» grande vénération qu'il nous est possible. Anathème à ceux qui sont
» d'un sentiment contraire. »

[1] Entret. sur la Constit., pag. 44.

[2] Pratique pour les amis de la vérité, pag. 3.

[3] Entret. du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile, pag. 58; Entret. d'un jésuite avec une dame, pag. 101. *Voyez* encore Réflexions succinctes sur la constit., etc.

semens et ces plaintes : l'aveu formel qu'on y trouve fait le triomphe de la bulle. Quant aux moyens employés par les principaux chefs du parti et par une foule de leurs adhérens pour étayer leur résistance à la voix connue de l'Église entière, on s'aperçoit assez qu'il n'y avait que le désespoir de voir leur cause entièrement perdue qui eût pu les engager à recourir à des armes si évidemment mauvaises. Et combien ne fallait-il pas que ce désespoir fût grand pour inspirer à l'évêque de Senez cette proposition étrange : « Notre appel (de la bulle *Unigenitus* au futur concile) » subsiste et est légitime, quand il serait vrai que l'Église au» rait parlé dans le jugement rendu sur les cent une proposi» tions [1] ! » Et cette autre non moins révoltante, où, après avoir énoncé qu'il parlait *de constitutions reçues et approuvées par toute l'Église et de jugemens rendus par les conciles généraux dans la forme la plus canonique, sur des livres, des écrits et des propositions des auteurs*, il s'écriait : « C'est de tous ces jugemens dont, » en suivant l'esprit de l'Église, on a souvent appelé, et dont on » peut appeler [2]. » Le principe d'où découle une doctrine si affreuse et les conséquences qui s'en déduisent tout naturellement sautent aux yeux et ne demandent de nous aucune réfutation. En effet, si l'Église n'a pas reçu de son divin fondateur le pouvoir de juger *infailliblement* du sens des livres, des écrits, des propositions, comment a-t-elle osé tant de fois dire anathème à des hérésiarques, à des hérétiques, à des novateurs, à cause de la doctrine renfermée dans leurs ténébreuses élucubrations? Pourquoi défend-elle à ses enfans, sous peine d'excommunication, de lire ces livres et ces écrits pernicieux? Quel droit a-t-elle de déclarer que la doctrine revêtue de telles ou telles expressions est orthodoxe ou hétérodoxe? Et alors quel sens donnera-t-on à ces paroles divines : *Allez, enseignez... Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise... S'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain... Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle?* Saint Paul aurait-il eu raison d'appeler aussi l'Église *la colonne et l'appui de la vérité?* Mais laissons là ces systèmes qui contredisent l'Écriture et la pratique constante des siècles chrétiens ; ils tombent d'eux-mêmes et décèlent l'esprit hérétique, ou il n'en fut jamais.

[1] Mémoire abrégé où l'on montre l'incompétence du concile d'Embrun pour juger M. de Senez, pag. 3.

[2] *Ibid.*, pag. 7.

[redacted]

La bulle se trouva donc acceptée par le corps des premiers pasteurs dans tous les pays connus de la religion fort peu de temps après qu'elle eut été envoyée à toutes les Églises particulières. En effet, la France, où les troubles s'étaient élevés, l'avait reçue d'une manière solennelle [1] et presque unanime ; l'Europe avait fourni des témoignages authentiques de l'acceptation du collége des cardinaux et de celle des patriarches, des primats, des métropolitains et des évêques de leurs provinces ; le reste du monde catholique s'était tenu dans une attitude silencieuse et tranquille, laquelle désignait un consentement tacite, également favorable à la constitution et accablant pour l'erreur ; plusieurs conciles avaient publié des décrets également forts et énergiques [2], et nulle part, hors des limites où le mal avait pris naissance, on n'avait entendu le moindre murmure émané de la bouche d'aucun évêque en communion avec le saint Siége [3]. Un concert si parfait entre les

[1] Quand nous parlons ainsi, nous rapportons un fait incontestable; mais nous sommes très-éloignés de vouloir insinuer par-là qu'il soit nécessaire que l'acceptation du corps épiscopal, même des lieux où l'erreur a fait entendre ses premiers accens, soit *solennelle,* pour que les bulles portées par les papes contre cette erreur puissent devenir des jugemens de l'Église universelle. Nous connaissons les plaintes que Clément XI fit avec justice, au sujet de quelques expressions un peu fortes échappées sur cet objet à l'assemblée du clergé de France de 1705, et les explications que le saint-père demanda aux prélats qui avaient assisté à cette assemblée; et nous disons volontiers avec le savant évêque de Meaux : *Quocumque modo fiat ut Ecclesia consentiat, transacta planè res est ; neque enim fieri potest unquam, ut Ecclesia Spiritu veritatis instructa, non repugnet errori.* Defens. declarat. cleri gallic., l. 3, c. 2.

[2] Nous parlons du concile nombreux tenu à Rome en 1725, par Benoît XIII; du concile d'Avignon célébré, la même année, par les prélats de la province; du concile d'Embrun, où Soanen, évêque de Senez, et l'un des chefs des appelans, fut solennellement déposé en 1727. *Voyez* les actes de ces deux derniers, ainsi que les mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle, et Montagne, souvent cité, t. 1, pag. 392, 396, 400.

[3] « Les évêques étrangers rendent le même témoignage, sans qu'il » soit possible aux opposans, dont on connaît le zèle pour accroître et » fortifier leur parti, de trouver hors du royaume un seul suffrage en » leur faveur. » De Vintimille, arch. de Paris, Instruct. past. du 27 septembre 1729 ; vie de M. de la Salle, liv. 4, chap. 1, art. 2, à la fin.

premiers pasteurs et leur chef annonçait sans doute la voix de l'autorité sacrée que Jésus-Christ a chargée de l'enseignement, et à laquelle il a confié le pouvoir de terminer en souveraine toutes les contestations qui s'élèvent parmi les fidèles touchant la doctrine. Ce fut donc avec raison qu'on donna dès lors à la bulle *Unigenitus* les titres de jugement œcuménique [1], de jugement de l'Église universelle [2], de jugement dogmatique [3], de jugement définitif et irréformable [4]. La cause fut donc entièrement finie.

Cependant les Quesnellistes ne la regardèrent pas comme terminée: ils continuèrent à crier hautement, et contre la constitution considérée dans sa doctrine et dans sa forme, et contre la manière dont elle avait été acceptée, soit en France, soit dans les pays étrangers. Nous n'entrerons pas ici dans la discussion de leurs sophismes [5], nous contentant de dire avec une assemblée nombreuse de prélats que, « dès que le vrai fidèle voit le corps des pasteurs uni au » chef former une décision qui intéresse la foi ; dès qu'il voit ce » corps respectable, qui parle au nom de Dieu et qui est assisté

[1] Rapport de l'évêque de Nîmes à l'assemblée générale du clergé de France de 1730.

[2] Lettre de la même assemblée au roi. *Voyez* le procès-verbal, Collect , t. 7.

[3] « En reconnaissant, *comme nous l'avons toujours reconnu*, que » la constitution Unigenitus est un jugement *dogmatique de l'Église* » *universelle*, ou, ce qui revient au même, un jugement *irréformable* » de cette même Église, en matière de doctrine, nous déclarons, avec » le souverain pontife Benoît XIV, que les réfractaires à ce décret sont » indignes de participer aux sacremens, et qu'on doit les leur refuser » même publiquement, comme aux pécheurs publics. » Exposition sur les droits de la puissance spirituelle, extraite du procès-verbal de l'assemblée du clergé de France de 1765. *Voyez* De l'autorité des deux puissances, t. 2, pag. 468 et suiv., Liége, 1791, où ce passage est rapporté.

[4] Concilium ebredunense, caput 2, De constitutionibus apostolicis. *Voyez* aussi les autorités citées ci-dessus, pag. 368, note 1re.

[5] On peut consulter sur cet objet les avertissemens de M. Languet, archevêque de Sens ; l'instruct. pastorale que M. de Tencin, archevêque d'Embrun, publia en 1729, *sur les jugemens définitifs de l'Église universelle, et sur la signature du formulaire* ; la lettre dont nous allons fournir un texte intéressant ; le 1er volume du Traité de la grâce, de Montagne ; De l'autorité des deux puissances, que nous venons de citer, etc., etc., etc.

[redacted]

» d'en haut, exiger la soumission et prescrire l'obéissance, il ne » balance point; on a beau lui dire : une partie de ces pasteurs » n'a pas prononcé par voie de jugement; les autres ne sont pas » unanimes dans le motif de leur décision; c'est l'infaillibilité » du pape qui a déterminé ceux-ci ; l'examen de ceux-là n'a pas » été suffisant ou il n'a pas été juridique; il est à craindre que » leur décision, par l'obscurité des propositions qu'ils censurent, » ne donne lieu de confondre la vérité avec l'erreur; tous ces dis- » cours n'ébranlent pas sa foi et n'affaiblissent point la confiance » qu'il a dans les promesses de Jésus-Christ. Il voit l'unité dans » le corps des pasteurs, et le point qui les réunit est celui qui fixe » sa croyance; il sait que c'est à cette unité qu'il est dit : *Celui* » *qui vous écoute m'écoute*, etc.; il ne lui en faut pas davantage; il » n'examine point comment le jugement a été formé, ni les diffé- » rens motifs sur lesquels les pasteurs ont pu appuyer leur déci- » sion; il lui suffit qu'ils aient parlé pour qu'il règle sa foi sur » leurs enseignemens; il ne s'alarme point des périls qu'on veut » lui faire envisager; il sait que celui qui a promis son assistance » aux premiers pasteurs saura les garantir et lui avec eux, et que » la simplicité de sa soumission fera toujours sa sûreté comme la » promesse de Jésus-Christ fait la leur. *De quelque manière*, disait » Bossuet [1], *que l'Église donne son consentement, l'affaire est tout-* » *à-fait terminée; car il ne peut jamais arriver que l'Église, gou-* » *vernée par l'esprit de vérité, ne s'oppose pas à l'erreur. Dieu*, » dit-il ailleurs [2], *sait tellement se saisir des cœurs, que la saine* » *doctrine prévaut toujours dans la communion visible et perpétuelle* » *des successeurs des apôtres* [3].

[1] Defens. declarat. cleri gallic., l. 3, c. 2.

[2] Deuxième instruction pastorale sur les promesses de Jésus-Christ à son Église, pag. 76 et suiv.

[3] Lettre des cardinaux, archevêques et évêques assemblés extraordinairement à Paris par les ordres du roi pour donner à S. M. leur avis et jugement sur un écrit imprimé qui a pour titre : Consultation de MM. les avocats du parlement de Paris au sujet du jugement rendu à Embrun contre M. l'évêque de Senez, page 9, édition in-4°. Cette assemblée se tint en mai 1728; il s'y trouva trois cardinaux, cinq archevêques, dix-huit évêques et cinq ecclésiastiques nommés à des évêchés. Les constitutionnels, dignes émules des Jansénistes, ont renouvelé la plupart de ces objections futiles contre les bulles de Pie VI.

Précis des erreurs condamnées dans les Réflexions morales.

Il serait trop long et peut-être inutile d'entrer ici dans le détail des nombreuses altérations que l'auteur de ce livre pernicieux s'y est permises dans la version du texte sacré : on a compté plus de trois cent soixante passages où il s'est éloigné de la Vulgate, dans les Actes des apôtres, les Épîtres canoniques et l'Apocalypse [1]. D'ailleurs, il suffit de consulter le dispositif de la bulle *Unigenitus* pour voir en général à quoi l'on doit s'en tenir sur cet objet.

Mais si l'on veut savoir dans quel esprit notre ex-oratorien a bâti ses *Réflexions*, et par conséquent quel sens il convient de donner à ses expressions quand elles paraissent ambiguës et laisser entrevoir quelque doute sur ses vrais sentimens, il est nécessaire de se ressouvenir que, comme Jansénius n'avait entrepris son fameux *Augustin* que pour lier plus étroitement le système de Baïus, le mettre sous un jour nouveau et plus séduisant [2], de même Quesnel n'eut pas un autre dessein dans ses *Réflexions morales* que de faire revivre les erreurs de ces deux novateurs dans les points les plus essentiels et que d'en infecter les fidèles de toutes les conditions, s'efforçant de mettre ces mêmes erreurs à la portée des plus simples, et de les leur présenter sous les dehors hypocrites de la piété en apparence la plus sincère et la plus touchante. C'est ce que démontrent clairement, soit l'affection constante qu'il eut pour l'évêque d'Ypres et le chancelier de l'Université de Louvain, l'engagement qu'il avait pris de consacrer à leur défense ses talens et ses veilles, l'admiration qu'il témoigna dans une foule d'occasions pour leurs œuvres connues, le zèle qu'il ne cessa de faire paraître pour leur doctrine [3]; soit encore la guerre qu'il soutint jusqu'au bout de sa carrière pour défendre le parti contre les puissances et contre les théologiens orthodoxes, écrivant continuellement, encourageant la plume des siens, révisant les productions de plusieurs, entretenant, comme nous l'avons dit plus haut, des correspondances soutenues dans les cours souveraines, dans les maisons religieuses, auprès des

[1] *Voyez* le P. Quesnel séditieux et hérétique dans ses Réflexions sur le nouveau Testament, pag. 141 et suiv.

[2] *Voyez* l'article JANSÉNIUS.

[3] Causa Quesnell., pag. 167 et seq.

parlemens, etc.; soit, enfin, les aveux réitérés de ses propres disciples [1], les reproches que lui fait Clément XI dans sa constitution, et la doctrine plus ou moins équivoque, disons mieux, plus ou moins ouvertement jansénienne, qu'il enseigna dans ses *Réflexions morales* et dans presque tous ses autres nombreux écrits.

Mais, plus habile dans l'art du déguisement que ceux qu'il avait choisis pour ses maîtres, Quesnel sut aussi mieux s'envelopper. Il faut, pour nous servir de l'expression du souverain pontife, percer l'abcès et en presser fortement le hideux dépôt, si l'on veut en faire sortir tout le poison. Jamais novateur ne fut peut-être plus adroit à manier l'artifice, à gazer plus subtilement ce que sa doctrine contenait d'odieux et de révoltant, à donner à ses erreurs un air plus spécieux de lumière et de vérité. Son style était plein d'une douceur, d'une onction, d'une éloquence et de charmes qui entraînaient. Souvent le fiel coula de sa plume, paré des mêmes couleurs qui ornent le vrai zèle; et les maximes fausses, erronées, séditieuses, se glissaient presque imperceptiblement au milieu de maximes saines, lumineuses, enseignant la perfection. On ne s'étonnera donc pas si le livre des *Réflexions morales*, composé avec tant d'art et d'ailleurs vanté et colporté partout avec un zèle incroyable, eut long-temps beaucoup de vogue, ni s'il séduisit un grand nombre de fidèles des deux sexes.

Ce qui surprendrait davantage, si l'on ne savait pas que l'hérésie ne connaît point de frein, c'est la hardiesse avec laquelle Quesnel osa enchérir sur ses maîtres dans la carrière de l'erreur. Prévoyant en effet que son livre favori, et même, peut-être, que sa personne n'échapperait pas aux anathèmes de l'Église, puisqu'il renouvelait ouvertement, dans cette œuvre de ténèbres, une doctrine déjà plusieurs fois condamnée par le saint Siége et les premiers pasteurs, il chercha dans le Richérisme [2] un abri

[1] L'auteur du IV[e] gémissement de Port-Royal s'exprime ainsi : « Les » cent une propositions condamnées renferment justement toutes les » vérités différentes que les disciples de saint Augustin ont toujours » soutenues depuis soixante-dix ans. » Or, on sait que ces *vérités différentes* n'étaient que le Bayanisme rajeuni dans l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres. On peut consulter encore sur ce point le Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui divisent maintenant l'Église, t. 2, pag. 169 et suivantes, où l'on prouve que les mêmes propositions sont *comme un précis de la doctrine de Port-Royal*, etc.

[2] Edmond Richer, syndic de la Faculté de théologie de Paris, au

contre les foudres de cette puissance redoutable, réduisant en pratique, dans les *Réflexions morales*, le projet insensé qu'avaient formé les partisans de Jansénius pendant que la discussion de l'affaire des cinq propositions se faisait à Rome, de ressusciter en France l'hérésie de Richer, si leur parti avait le dessous dans la capitale du monde chrétien [1]. Mais c'en est assez pour montrer quel esprit anima la plume de Quesnel.

On peut réduire tout son système à trois principes capitaux dont la simple exposition fera déjà connaître le venin.

Le premier : il n'y a que deux amours d'où procèdent exclusi-

commencement du dix-septième siècle, enseigna, dans un petit traité De la puissance ecclésiastique et civile que « chaque communauté a » droit immédiatement et essentiellement de se gouverner elle-même : » (que) c'est à elle, et non à aucun particulier, que la puissance et » la juridiction a été donnée. (Et que) ni le temps, ni les lieux, ni la » dignité des personnes ne peuvent prescrire contre ce droit fondé dans » la loi divine et naturelle. » Richer reconnut dans la suite que ce système « était contraire à la doctrine catholique, exposée fidèlement par » les saints Pères, faux, hérétique, impie, et pris des écrits empoisonnés de Luther et de Calvin. » Mém. chron. et dogm., t. 1, pag. 178, in-12, année 1612; Feller, Diction. hist., au mot RICHER. Deux conciles provinciaux assemblés en France, l'un à Paris, le 13 mars 1712, l'autre à Aix, le 24 mai de la même année, proscrivirent cette funeste doctrine ; Rome en fit ensuite autant; mais elle ne fut pas détruite : les Jansénistes en profitèrent, et la transmirent tout entière à nos révolutionnaires. Il paraît que Marcile de Padoue, recteur de l'Université de Paris au commencement du quatorzième siècle, en fut l'inventeur, et que c'est dans son livre intitulé dérisoirement Defensor pacis que tous les hérétiques qui vinrent après lui puisèrent leur système de révolte contre les deux puissances.

[1] C'est ce que nous apprend une lettre que Sainte-Beuve, encore attaché au parti, écrivait à Saint-Amour, alors à Rome, pour la défense des cinq propositions de Jansénius. « Si le Jansénisme est condamné, » disait le célèbre casuiste dans cette lettre, ce sera une des choses les » plus désavantageuses au saint Siége, et qui diminuera dans la plupart des esprits le respect et la soumission qu'ils ont toujours gardés » pour Rome, et qui fera incliner beaucoup d'autres dans les sentimens » des Richéristes... Faites, s'il vous plait, réflexion sur cela, et souvenez-» vous que je vous ai mandé, il y a long-temps, *que de cette décision » dépendra le renouvellement du Richérisme en France.* » Feller, endroit cité.

[redacted]

vement toutes les volontés et toutes les actions de l'homme : l'amour céleste, qui est la charité proprement dite, laquelle rapporte tout à Dieu, et que Dieu récompense; et l'amour terrestre, qu'on nomme cupidité vicieuse, qui rapporte tout à la créature comme à la fin dernière, et ne produit par conséquent que du mal. Point de milieu, ni quant à l'habitude, ni quant à l'acte, entre ces deux amours.

Le deuxième : depuis la chute de notre premier père, notre volonté est entraînée nécessairement et d'une manière invincible, quoique sans violence, au bien ou au mal, par le plaisir indélibéré qui domine, c'est-à-dire qui se trouve, dans la circonstance, supérieur en degré au plaisir opposé : en sorte que nous faisons nécessairement le bien quand le plaisir céleste est en nous le plus fort; le mal, quand la concupiscence y demeure supérieure en degré au plaisir céleste. Si ces deux plaisirs, auxquels on donne aussi le nom de délectation, se font également sentir, c'est-à-dire s'ils sont égaux en degré, notre volonté demeure alors dans une sorte de torpeur ou équilibre, ne pouvant se déterminer ni au bien, ni au mal [1].

Enfin, le troisième principe capital est que l'Église a l'autorité de prononcer des excommunications pour l'exercer par les premiers pasteurs, mais *du consentement au moins présumé de tout le corps* [2].

[1] Quesnel répète souvent ce principe dans ses mémoires et ses apologies, ne cessant d'y redire d'après Jansénius, et dans le même sens que cet évêque, ce proverbe de saint Augustin : *Quod enim ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est*, que ces deux novateurs n'entendaient pas. En effet, le saint docteur y parle d'une délectation *délibérée*, qui fait que l'on suit le choix que l'on a fait délibérément, tandis que ce choix est plus agréable que le parti contraire : prise dans ce sens, cette maxime n'offre rien qui étonne. Au reste, si notre auteur n'avance pas en toutes lettres son deuxième principe, dans ses Réflexions morales, il l'y reconnaît du moins par les conséquences, ainsi que nous le verrons bientôt.

[2] La proposition xc est ainsi conçue dans les Réflexions morales : « C'est l'Église qui en a l'autorité (de l'excommunication), pour l'exercer » par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé de » tout le corps. » *Voyez* le t. 1er, saint Matth., chap 18, v. 17, édit. de 1694. Dans l'exemplaire latin, l'expression paraît encore plus forte : *Ejus infligendi auctoritas* in Ecclesiâ est, *per primarios pastores de consensu saltem præsumpto corporis totius.*.

Quesnel avait emprunté les deux premiers de Baïus et de Jansénius; il puisa le troisième dans Edmond Richer.

I. De son premier principe capital, Quesnel tire les conclusions suivantes :

1° Que « la grâce d'Adam est une suite de la création, et était due à la nature saine et entière; » qu' « elle ne produisait que des mérites humains, » et que « Dieu n'afflige jamais des innocens; » mais que « les afflictions servent toujours, ou à punir le péché, ou à purifier le pécheur[1]. » Il suit de là que l'élévation du premier homme à la vue intuitive, les moyens pour arriver à cette fin sublime, c'est-à-dire la grâce, les vertus, les mérites, et que même l'exemption de la mort et des autres maux de cette vie, n'étaient pas des dons gratuits surajoutés à la nature humaine encore sans péché, ni par conséquent des grâces proprement dites. Ainsi, l'état de pure nature et celui de nature entière étaient impossibles, et il faut les reléguer parmi les chimères qu'a créées l'imagination creuse des scolastiques modernes. Tels furent les systèmes de Baïus, qui rejetait le mot *grâce*, et de Jansénius qui admettait cette expression, mais dans un sens impropre, dans le même sens où l'on dit que la vue, l'ouïe, etc., sont des grâces. On voit aussi ce que notre novateur pensait de l'immaculée conception de la mère de Dieu : Baïus s'expliqua clairement sur ce point; Quesnel se contenta d'établir le principe, mais ses partisans surent très-bien en tirer la conséquence.

2° A l'égard de la charité, « c'est elle seule qui parle à Dieu, c'est elle seule que Dieu entend; il ne couronne et ne récompense qu'elle, parce qu'elle seule honore Dieu et fait chrétiennement les actions chrétiennes par rapport à Dieu et à Jésus-Christ. Quiconque donc court par un autre mouvement et un autre motif, court en vain. Tout manque à un pécheur quand l'espérance lui manque; » mais « il n'y a point d'espérance en Dieu où il n'y a point de charité. » De là, « il n'y a ni Dieu, ni religion où cette vertu théologale n'est pas, » et « dès qu'elle ne règne plus dans le cœur, il est nécessaire que la cupidité charnelle y règne et corrompe toutes les actions; » car « la cupidité ou la charité rendent » seules « l'usage des sens bon ou mauvais » : aussi « l'obéissance à la loi qui ne coule pas de la charité, comme de sa source, n'est-

[1] Propositions XXXV, XXXIV et LXX, condamnées dans la bulle Unigenitus.

[redacted]

elle qu'hypocrisie ou fausse justice. Sans cette belle vertu, que peut-on être autre chose, » en effet, « que ténèbres, qu'égarement et que péché? Nul péché sans l'amour de nous-mêmes, comme nulle bonne œuvre sans amour de Dieu; » mais nul amour de Dieu réel sans la charité proprement dite; « et c'est en vain qu'on crie à Dieu, » mon père, « si ce n'est point l'esprit de charité qui crie. » De là cette consolante doctrine : « la prière des impies, » c'est-à-dire de tous ceux qui n'ont pas la charité et qui ne prient pas par le motif de cette vertu, « est un nouveau péché, et ce que Dieu leur accorde, un nouveau jugement sur eux [1]. »

[1] *Voyez*, dans la bulle Unigenitus, les propositions XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L, LIII, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LIX.

Dans une espèce d'instruction envoyée par Port-Royal aux affidés, on lit ces paroles remarquables : « Ils diront aux indévots, et à ceux » qui sont dans le libertinage, ou qui y sont portés... que *ces pratiques* » *des moines et ces mortifications sont gênantes et ne servent de rien;* » que si nous sommes en grâce, c'est la grâce et non pas les œuvres » qui fait le mérite (si mérite il y a), et si nous n'y sommes, *les bonnes* » *œuvres sont non-seulement inutiles, mais sont autant de péchés* » *mortels.*

» Que si le concile de Trente témoigne le contraire, il n'est pas cano- » nique, et n'était composé que de moines violens, ou quelque autre » réponse. »

Cet écrit hérétique fut trouvé chez un curé du diocèse de Montpellier, grand appelant, initié dans tous les mystères, et très-zélé pour le parti. Il l'avait copié de sa propre main sous ce titre : *Lettres circulaires à MM. les disciples de saint Augustin*. Le préambule qui répondait au titre finissait par ces mots : *Vos très-humbles et très-affectionnés en Jésus-Christ, les prêtres de Port-Royal, disciples de saint Augustin*. Cette misérable production ayant été remise entre les mains de M. de Charancy, évêque de Montpellier, après la mort de Bonnery (c'était le nom du curé dont il s'agit), le prélat en fit confronter l'écriture, la déposa chez un notaire, afin que les curieux en fissent eux-mêmes la confrontation avec deux pièces authentiques, et il la publia ensuite avec un mandement exprès, daté du 24 septembre 1740 Quesnel avait envoyé un écrit tout semblable, à ce qu'il paraît, à une religieuse du diocèse de Rouen, avec une lettre datée de 1699. Cette religieuse ayant changé de sentiment, elle remit cet écrit à son archevêque, M. d'Aubigné, en 1719. De là il passa entre les mains du régent, qui chargea l'évêque de Sisteron de l'examiner. *Voyez* le mandement précité, pag. 5 et suiv.; Lafiteau, liv. 5, pag. 87, tom. 2,

En conséquence, « la première grâce que Dieu accorde au pécheur c'est le pardon de ses péchés; mais hors de l'Église point de grâce [1]. » Ainsi, « les Païens, les Juifs, les hérétiques et » autres semblables, ne reçoivent nulle influence de Jésus-Christ : » d'où vous conclurez fort bien que leur volonté est dénuée de » tout secours et sans nulle grâce suffisante. Il y a plus, celui » qui sert Dieu, même en vue de la récompense éternelle, s'il est » destitué de la charité, il n'est pas sans péché toutes les fois » qu'il agit, même en vue de la béatitude [2]. »

3° Cependant la foi est quelque chose de bon quand *elle opère par la charité*, sans laquelle, disent d'autres, elle n'est plus qu'une foi humaine [3]. « Point de grâces que par elle, » dit Quesnel, « elle est la première et la source de toutes les autres. Elle justifie » même « quand elle opère; mais elle n'opère » réellement « que par la charité [4]. » Sans cette union, ni elle, ni les autres choses que les orthodoxes appellent *vertus*, ne tirent leur source que de la cupidité. Aussi ne craint-on pas de s'écrier : « Quelle bonté de Dieu d'avoir ainsi abrégé la voie du salut en renfermant tout dans la foi et dans la prière, comme dans leur germe et leur semence; mais ce n'est pas une foi sans amour et sans confiance [5] ! »

4° Quand à la crainte de l'enfer, « elle n'est point surnaturelle [6] si elle seule anime le repentir; plus ce repentir est violent, plus il conduit au désespoir. » D'ailleurs, « elle n'arrête que la main, et le cœur est livré au péché, tant que l'amour de la justice (la

in-4°; Dict. des livres jansénistes, tom. 1, pag. 368; édit. d'Anvers, 1752. — Dans son testament spirituel, art. x, qu'on trouve à la suite de sa vie imprimée à Lausanne, Arnaud prie pour la conversion de ceux qui ont répandu sur le compte des prêtres de Port-Royal cette *lettre circulaire* qu'il dit être *pleine de fourbes*, *d'erreurs et d'hérésies*. Mais, dans le même testament, art. xv et xvii, il traite le Jansénisme de fantôme : en sorte que si, comme on ne peut guère en douter, la *circulaire* était un fantôme à la manière du Jansénisme, ce fantôme de *circulaire* était bien réel.

[1] Prop. xxviii, xxix.

[2] Décret du 7 décembre 1690, par lequel Alexandre VIII condamna trente-une propositions, dont nous venons de rapporter la v° et la xiii°.

[3] Ibid., prop. xii.

[4] Prop. xxvi, xxvii, li.

[5] Prop. lii et lxviii.

[6] Décret précité, prop. xiv.

[redacted]

charité) ne le conduit point. » Donc, « qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur et est déjà coupable devant Dieu. » De là « vient qu'un baptisé est encore sous la loi, » comme un Juif, « s'il n'accomplit point la loi, ou s'il l'accomplit par la seule crainte. » En effet, « sous la malédiction de la loi on ne fait jamais le bien, parce qu'on pèche, ou en faisant le mal, ou en ne l'évitant que par la crainte ; » aussi, « Moïse et les prophètes, les prêtres et les docteurs de la loi sont morts sans donner d'enfans à Dieu, n'ayant fait que des esclaves par la crainte. » Donc, « qui veut approcher de Dieu, ne doit ni venir à lui avec des passions brutales, ni se conduire par un instinct naturel ou par la crainte, comme les bêtes, mais par la foi et par l'amour comme les enfans. La crainte servile ne se représente Dieu que comme un maître dur, impérieux, injuste, intraitable [1]. » « L'attrition qui est conçue par la crainte de l'enfer et » des peines, sans amour de Dieu pour lui-même, n'est pas un bon » mouvement, ni un mouvement surnaturel [2]. »

5° Quesnel suit parfaitement son principe, quand il nous parle de l'Église. Il l'appelle le « Christ entier, qui a pour chef le Verbe incarné et pour membres tous les saints. » Elle est « l'assemblée des enfans de Dieu, demeurant dans son sein, adoptés en Jésus-Christ, subsistant en sa personne, rachetés de son sang, vivant de son esprit, agissant par sa grâce et attendant la paix du siècle à venir. Son unité est admirable : c'est un seul homme composé de plusieurs membres dont Jésus-Christ est la tête, la vie, la subsistance et la personne... Un seul Christ, composé de plusieurs saints, dont il est le sacrificateur. » Toutes les grâces se trouvent, et uniquement, dans l'Église ; mais les pécheurs en sont exclus : elle est donc invisible, et les évêques, les prêtres, les autres ecclésiastiques n'en sont les ministres véritables que tandis qu'ils sont eux-mêmes des saints. Les Jansénistes n'admettent pas cette dernière conséquence dans toute son étendue ; mais elle n'en suit pas moins des principes de notre dogmatiste. Aussi, « qui ne mène pas une vie digne d'un enfant de Dieu ou d'un membre de Jésus-Christ, cesse d'avoir intérieurement Dieu pour père et Jésus-Christ pour chef. Le peuple juif était la figure du peuple élu dont Jésus-Christ est le chef. » L'excommunication la plus terrible est de

[1] Prop. LX, LXI, LXII, LXIII, LXIV, LXV, LXVI, LXVII.
[2] Décret d'Alexandre VIII, prop. XV.

n'être point de ce peuple et de n'avoir point de part à Jésus-Christ. « On s'en retranche aussi bien en ne vivant pas selon l'Évangile qu'en ne croyant pas selon l'Évangile [1]. »

Cependant, tout invisible qu'elle est, « l'Église » est néanmoins « catholique, comprenant, et tous les anges du ciel et tous les élus, et les justes de la terre et de tous les siècles. Rien » même « de si spacieux, puisque tous les élus et les justes de tous les siècles la composent. » Ceci nous fait comprendre que, « c'est une conduite pleine de sagesse, de lumière et de charité, de donner aux âmes le temps de porter avec humilité et de sentir l'état du péché; de demander l'esprit de pénitence et de contrition, et de commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu avant que de les réconcilier; « car, « on ne sait ce que c'est que le péché et la vraie pénitence, quand on veut être rétabli d'abord dans la possession des biens dont le péché nous a dépouillés et qu'on ne veut point porter la confusion de cette séparation : » de manière que le quatorzième degré de la conversion du pécheur est qu'étant réconcilié, il a droit d'assister au sacrifice de l'Église [2]. »

6° Quand on a perdu l'amour de Dieu, il ne reste plus dans le pécheur que « le péché et ses funestes suites, une orgueilleuse pauvreté et une indigence paresseuse, c'est-à-dire une impuissance générale au travail, à la prière et à tout bien : il n'est plus libre que pour le mal ; sa volonté n'a de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser ; capable de tout mal, impuissante à tout bien : il n'aime qu'à sa condamnation. Toute connaissance de Dieu, même naturelle, même dans les philosophes païens, ne produit qu'orgueil, que vanité, qu'opposition à Dieu même, au lieu des sentimens d'adoration, de reconnaissance et d'amour : le pécheur n'est rien qu'impureté, rien qu'indignité », jusqu'à ce qu'il soit guéri par la grâce de Jésus-Christ [3].

7° Enfin, il est aisé de conclure du premier principe de Quesnel et des conséquences qu'on a vu qu'il en déduisait que les vertus des philosophes étaient des vices ; que les œuvres des infidèles, des hérétiques et des schismatiques sont des péchés ; qu'il faut en dire de même des actions des fidèles et des justes faites sans

[1] Prop. LXXIII, LXXIV, LXXV, LXXVII, LXXVIII.
[2] Prop. LXXII, LXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, LXXXIX.
[3] Prop. I, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII.

[redacted]

l'influence de la charité actuelle; et que c'est un devoir indispensable de rapporter tout à Dieu par le motif de cette vertu, la seule qui puisse être décorée du nom de vertu.

II. Nous avons démontré dans un autre article que les cinq propositions de Jansénius ont une liaison intime avec le principe de la délectation relativement victorieuse, et qu'elles découlent de là comme de leur source naturelle [1]. Quesnel admettant le même principe capital, ainsi que nous l'avons dit, il était nécessaire qu'il en déduisît aussi les mêmes conséquences, et que toute sa doctrine sur la grâce de l'état actuel tendît à renouveler à cet égard les hérésies de Jansénius. Voilà pourquoi il anéantit dans l'homme pécheur, dans l'infidèle et quiconque n'a pas la grâce, toute liberté dans l'ordre moral, toute force naturelle pour opérer quelque bien que ce soit dans le même ordre, et jusqu'aux lumières de la loi naturelle, comme on vient de le voir, exagérant à outrance la nécessité de la grâce et voulant que sans elle on ne puisse rien faire qui soit digne de louange. C'est dans la même vue qu'il exige la grâce efficace pour pouvoir opérer toute bonne action, quoiqu'il ne méconnaisse pas la petite grâce jansénienne qui ne met en nous que des velléités, des désirs, des efforts impuissans, bien différente de la grâce suffisante proprement dite qu'il rejette. Le même dessein l'engage à dogmatiser encore qu'on ne résiste jamais à la grâce intérieure; qu'on ne peut même y résister; qu'elle fait tout en nous; qu'elle n'est pas donnée à tous; que Dieu ne veut sincèrement le salut que des élus, et que Jésus-Christ n'a offert sa mort pour le salut éternel que des seuls prédestinés. Au reste, pour bien comprendre tout ce système, il faut se rappeler ici que la délectation céleste n'est autre chose que le secours que Dieu nous donne pour faire le bien, ou la grâce intérieure [2]; que cette grâce est elle-même l'amour de Dieu (c'est-à-dire la charité), ou l'inspiration de cet amour [3].

[1] *Voyez* l'article JANSÉNIUS.

[2] Delectatio victrix, quæ Augustino *est efficax adjutorium*, relativa est : tunc enim est victrix, quando alteram superat : quòd si contingat alteram ardentiorem esse, in solis inefficacibus desideriis hærebit animus, nec efficaciter unquam volet quod volendum est. Jans. in Aug., l. 8, De grat. Christ., c. 2.

[3] « La grâce créée n'étant autre chose que l'amour de Dieu, il s'en» suit que la force de cette grâce consiste dans la force et l'ardeur du » saint amour qui nous fait préférer Dieu à tous les objets de nos pas-

Venons au détail.

1° Selon notre novateur, d'après Jansénius, son maître, il n'y a point de grâce suffisante proprement dite [1] ; mais la grâce intérieure, nécessaire pour pouvoir opérer quelque bien, est toujours efficace, et on ne peut sans elle faire aucune bonne action : d'où il suit que les justes qui tombent, malgré les efforts qu'ils font pour observer les commandemens divins, n'ont que la petite grâce qui ne leur suffit pas dans la circonstance, et que ces commandemens sacrés leur sont impossibles, parce qu'ils n'ont pas la grâce qui les leur rendrait possibles : première proposition de Jansénius [2].

« La grâce de Jésus-Christ, *principe efficace de toute sorte de » bien, est nécessaire pour toute bonne action*, grande ou petite, fa- » cile ou difficile, pour la commencer, la continuer et l'achever. » *Sans elle non-seulement on ne fait rien, mais on ne peut rien faire.* » Quand Dieu n'amollit pas le cœur *par l'onction intérieure de la » grâce*, les exhortations et les grâces extérieures *ne servent qu'à » l'adoucir davantage*. En vain vous commandez (Seigneur), si vous » ne donnez vous-même ce que vous commandez. *Grâce souveraine*, » sans laquelle on ne peut jamais confesser Jésus-Christ, et avec » laquelle *on ne le renie jamais*. La grâce est donc cette voix du » Père, qui enseigne intérieurement les hommes et les fait venir » à Jésus-Christ. Quiconque ne vient pas à lui, après avoir en- » tendu la voix extérieure du Fils (dans la lecture de l'Évangile, » dans les prédications chrétiennes, etc.), *n'est point enseigné » par le Père*. La semence de la parole que la main de Dieu arrose » *porte toujours son fruit*. La grâce de Dieu n'est autre chose que » *sa volonté toute-puissante* : c'est l'idée que Dieu nous en donne » lui-même dans toutes ses Écritures. La vraie idée de la grâce est » que Dieu veut que nous lui obéissions, *et il est obéi* ; il commande, » *et tout se fait* ; il parle en maître, *et tout est soumis*. Dieu éclaire » l'âme et la guérit aussi bien que le corps, *par sa seule volonté* ; » il commande, *et il est obéi* [3]. »

» sions. » Instit. et instruct. chrétienne, dédiée à la reine des Deux-Siciles, IVe part., De la grâce, sect. 1re, chap. 1, § 8. Ce livre, qu'on appelle vulgairement Catéchisme de Naples, est infecté de Jansénisme, et est très-dangereux. *Voyez* aussi Montagne, t. 2, pag. 112.

[1] Hinc claret, cur Augustinus omnem omninò gratiam purè sufficientem auferat, etc., l. 4, De grat. christ., c. 10.

[2] *Voyez* l'article JANSÉNIUS.

[3] Prop. II, III, V, IX, XVII, XVIII, XIX, XX, XXV.

[redacted]

2° C'est la grâce qui opère en nous, et sans nous, tout le bien. « Oui, Seigneur, tout est possible à celui à qui vous rendez tout » possible, *en le faisant en lui*. Nous n'appartenons à la nouvelle » alliance qu'autant que nous avons part à cette nouvelle grâce, » *qui opère en nous ce que Dieu commande*. Quand Dieu accompa- » gne son commandement et sa parole extérieure de l'onction de » son Esprit, et de la force intérieure de sa grâce, *elle opère dans* » *le cœur l'obéissance qu'elle demande* [1]. » On peut donc dire avec Quesnel, ou avec un de ses fidèles disciples, que « la grâce n'est » autre chose que le consentement de la volonté, en tant qu'il » vient de Dieu qui l'opère dans la volonté [2]. » Et les prêtres de Port-Royal n'ont pas extravagué quand ils ont avancé, dans leur *Lettre circulaire aux disciples de saint Augustin*, « que le plus » criminel orgueil est de croire que nous ayons *aucune part aux* » *actions de piété que Dieu fait en nous, et que nous puissions avoir* » *aucun mérite*. Que la plus grande gloire et la plus grande vertu » de l'homme est de se tenir tellement dépendant de la grâce » *qu'elle fasse tout en nous et sans nous*...; qu'il n'y a point de grâce » qui ne soit efficace et victorieuse; qu'elle est efficace *sans au-* » *cune coopération de notre part*; que quand on a reçu une fois » cette grâce, c'est une marque de prédestination et un grand » sujet de joie, etc. » Quesnel était dans les mêmes principes, puisqu'il avait adopté cette instruction ou *lettre circulaire*, et que d'ailleurs il anéantit assez clairement en nous la coopération à la grâce et les mérites. C'est ce qu'il inculque dans un grand nombre de ses propositions, où il prêche la grâce qui fait tout, la grâce nécessitante, et encore dans celle-ci : « La foi, l'usage, l'ac- » croissement et la récompense de la foi, tout est un don de votre » *pure* libéralité [3].

Donc, dans l'état présent, qui est *l'état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure*; II° proposition de Jansénius.

3° Quesnel va nous enseigner encore ce dogme jansénien très-expressément.

« Quelque éloigné que soit du salut un pécheur obstiné, quand

[1] Prop. IV, VIII, XV.

[2] Défense des théologiens... contre l'ordonnance de M. l'évêque de Chartres, etc. Quelques auteurs attribuent ce libelle à Quesnel, d'autres à Fouilloux, son élève.

[3] Prop. LXIX.

» Jésus-Christ se fait voir à lui par la lumière salutaire de sa grâce, » *il faut* qu'il se rende, qu'il accoure, qu'il s'humilie, et qu'il » adore son Sauveur. Il n'y a point de charmes qui ne cèdent à » ceux de la grâce, *parce que rien ne résiste au Tout-Puissant*[1]. »

4° Au reste, docile à cet avis de la *lettre circulaire* : « Quoique » la grâce impose à la volonté *une nécessité d'agir antécédente*, il ne » faut pas néanmoins se servir jamais du nom de nécessité, disant » que la grâce nécessite la volonté. Au lieu de ces termes (il faut » dire), que la grâce victorieuse emporte doucement la volonté » *sans contrainte et sans violence* ; » notre ex-oratorien s'abstient soigneusement de lâcher le terme fatal ; mais il ne laisse pas d'en retenir le sens, dogmatisant assez ouvertement qu'on ne peut pas résister à la grâce intérieure.

« La compassion de Dieu sur nos péchés, c'est son amour pour » le pécheur ; cet amour, la source de la grâce ; cette grâce, *une opé- » ration de la main toute-puissante de Dieu que rien ne peut ni empê- » cher ni retarder*. La grâce de Jésus-Christ est une grâce... di- » vine, comme créée pour être digne du Fils de Dieu, *forte, puis- » sante, souveraine, invincible ;* comme étant l'opération de la vo- » lonté toute-puissante, une suite et *une imitation de l'opération » de Dieu incarnant et ressuscitant son Fils*. L'accord de l'opéra- » tion toute-puissante de Dieu *dans le cœur de l'homme*, *avec le li- » bre consentement de sa volonté*, nous est montré d'abord *dans » l'incarnation*, comme dans la source et *le modèle de toutes les » autres opérations de miséricorde et de grâce, toutes aussi gratui- » tes* et *aussi dépendantes de Dieu que cette opération originale*. » Dieu, dans la foi d'Abraham, à laquelle les promesses étaient » attachées, *nous a donné lui-même l'idée qu'il veut que nous ayons » de l'opération toute-puissante de sa grâce* dans nos cœurs, *en la » figurant par celle qui tire les créatures du néant et qui donne la » vie aux morts*. L'idée juste qu'a le centenier de la toute-puis- » sance de Dieu et de Jésus-Christ sur les corps, pour les guérir » *par le seul mouvement de sa volonté, est l'image de celle qu'on doit » avoir de la toute-puissance de sa grâce, pour guérir les âmes de » la cupidité*[2]. »

Or, puisque Dieu veut que nous ayons *la même idée de l'opération toute-puissante de sa grâce dans nos cœurs*, que de *l'opération*

[1] Prop. XIV, XVI.
[2] Prop. X, XXI, XXII, XXIII, XXIV.

[redacted]

qui tire les créatures du néant, et qui ressuscite les morts, comme ni les créatures ni les morts ne peuvent résister à cette dernière opération, il s'ensuit que non-seulement nous ne pouvons pas résister à la grâce intérieure, mais encore que Dieu lui-même nous ordonne de croire qu'il nous est impossible d'y résister : en conséquence, celui qui croit que la *volonté de l'homme peut résister ou obéir à la grâce intérieure prévenante, nécessaire pour chaque action en particulier, même pour le commencement de la foi*, erre véritablement dans la foi, est un semi-Pélagien, est hérétique; IVe proposition condamnée dans Jansénius. Quesnel appuie cette hérésie, dans sa XIXe proposition, où il dit : que « la grâce de Dieu » n'est autre chose que sa volonté toute-puissante, (à laquelle par » conséquent il n'est pas possible de résister ; et que) c'est l'idée » que Dieu nous en donne lui-même dans toutes ses Écritures. »

Ajoutons encore que la volonté de l'homme est nécessitée par la grâce *sans laquelle on ne peut rien faire*, ainsi que par la concupiscence, en l'absence de cette même grâce, et conséquemment que, *pour mériter et démériter dans l'état de nature tombée, il n'est pas nécessaire que l'homme ait une liberté exempte de nécessité; mais il suffit qu'il ait une liberté exempte de coaction ou de contrainte*; IIIe proposition extraite de l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres. En effet, selon Quesnel, l'homme qui n'a plus la grâce, *sans laquelle on ne peut rien, n'est libre que pour le mal*, ne fait que le mal, et il le fait nécessairement ; tout ceci est assez clairement exprimé dans ce que nous avons vu jusqu'ici de la doctrine de ce novateur : cependant il pèche, puisqu'on lui donne le nom de pécheur ; il démérite donc, quoique nécessité. D'un autre côté, l'homme sous l'empire de la grâce, *nécessaire pour toute bonne action*, ne peut pas résister à cette grâce, ainsi qu'on vient de le voir avec beaucoup d'étendue ; il suit de là qu'il opère le bien nécessairement ; qu'il y est donc aussi nécessité : il mérite néanmoins, puisqu'il sera récompensé dans la vie future, s'il meurt dans la grâce: donc *pour mériter et démériter*, etc.

5· Il y a plus, « c'est une différence essentielle de la grâce » d'Adam, et de l'état d'innocence d'avec la grâce chrétienne, » que chacun aurait reçu la première *en sa propre personne ;* au » lieu qu'on ne reçoit celle-ci *qu'en la personne de Jésus-Christ* » *ressuscité*, à qui nous sommes unis. La grâce d'Adam, le sancti- » fiant *en lui-même, lui était proportionnée* (car il pou- » vait y résister) : la grâce chrétienne, *nous sanctifiant en Jé-*

» *sus-Christ*, est toute-puissante et digne du Fils de Dieu [1]. »

Outre son dogme favori de la grâce nécessitante, Quesnel ne semble-t-il point insinuer ici *l'imputabilité des mérites de Jésus-Christ?* En effet, cette hérésie calvinienne s'associe très-bien avec le système jansénien, tel que l'enseigne notre auteur. Car, puisque la grâce fait tout et qu'on ne peut y résister, il s'ensuit au fond, comme le dit la *circulaire*, que c'est la grâce qui opère tout le mérite ; que nous n'en avons nous-mêmes aucun, et que, puisqu'il en faut pour être sauvé, ce sont donc ceux de Jésus-Christ seuls qui nous sanctifient, et que conséquemment ils nous sont purement imputés. Ce que Quesnel dit de l'unité de l'Église : « C'est... » un seul homme composé de plusieurs membres dont Jésus-Christ » est la tête, la vie, la *subsistance et la personne*... un seul Christ, » composé de plusieurs saints dont il est le sanctificateur, » paraît confirmer cette idée.

6° Mais voici du bien extraordinaire : « Le premier effet de la » grâce (du baptême) est de nous faire mourir au péché ; en » sorte que *l'esprit, le cœur, les sens n'aient non plus de vie pour* » *le péché que ceux d'un mort pour les choses du monde* [2]. » Voilà une inamissibilité de la justice conférée par le baptême, que Calvin n'aurait sans doute pas désavouée. Cependant elle n'est qu'une conséquence du système ; car puisqu'on ne peut résister à la grâce intérieure, comme on l'a vu ci-dessus; tandis que cette grâce domine ou opère en nous, elle doit donc nous rendre morts au péché, aussi nécessairement que la mort naturelle rend un cadavre mort aux choses du monde. C'est pour cela que les Port-Royalistes affirment qu'elle est *une marque de prédestination* dans ceux qui *l'ont une fois reçue.*

7° Quant à la distribution des grâces, Jansénius avait osé dire : « Il est clair que l'ancien Testament était comme une grande co- » médie [3]. » Quesnel renouvelle ce blasphème, non en propres termes, mais d'une manière non moins injurieuse à la sagesse, à la bonté et à la justice de Dieu, puisqu'il ne craint pas de s'écrier, en s'adressant au Tout-Puissant lui-même : » Quelle différence,

[1] Prop. XXXVI, XXXVII.

[2] Prop. XLIII.

[3] L. 3, De grat., c. 6. Il enseigne, dans le chap. 5 du même livre, que « la grâce était capitalement contraire à la fin de la loi et à l'in- » tention de Dieu. »

[redacted]

» ô mon Dieu, entre l'alliance judaïque et l'alliance chrétienne! » L'une et l'autre a pour condition le renoncement au péché et » l'accomplissement de votre loi : *mais là vous l'exigez du pécheur,* » *en le laissant dans son impuissance;* ici vous lui donnez ce que » vous lui commandez, en le purifiant par votre grâce...» Quel avantage y a-t-il pour l'homme dans une alliance *où Dieu le laisse* » *à sa propre faiblesse en lui imposant la loi?* Mais quel bonheur » n'y a-t-il point d'entrer dans une alliance où Dieu nous donne ce » qu'il demande de nous [1] ? » Dieu commandait donc l'impossible à son peuple choisi, et il le punissait même dans l'éternité, pour n'avoir pas fait ce que ce peuple n'avait pas eu le pouvoir de faire. A plus forte raison Dieu en agissait-il avec la même rigueur envers les hommes qui vivaient dans *l'état de nature :* excepté néanmoins, soit sous la loi, soit sous l'état de nature, un petit nombre de patriarches et de justes privilégiés, mais bien rares, et auxquels on pourrait appliquer, si nous osons le dire, ce vers d'un ancien : *Apparent rari nantes in gurgite vasto.* La raison de cette conduite est, selon les Jansénistes assemblés dans le prétendu concile de Pistoie, qu'ayant promis le Messie, d'abord après la chute d'Adam pour consoler le genre humain par l'espérance du salut que Jésus-Christ apporterait un jour sur la terre, Dieu avait néanmoins voulu que l'homme passât, avant la plénitude des temps, par différens états : et 1° par *l'état de nature*, où *abandonné à lui-même, il apprit, par ses propres lumières, à se défier de son aveugle raison et de ses écarts, à désirer le secours d'une lumière supérieure :* 2° par la *loi*, laquelle, si elle n'a pas guéri son cœur, a fait en sorte qu'il connût ses maux et que *convaincu*, sans grâce, *de sa profonde faiblesse, il désirât la grâce du Médiateur* [2]. On a vu déjà que Quesnel enseigne ailleurs que *la foi est la première grâce et la source de toutes les autres;* qu'il n'y en a *que par elle, point hors de l'Église,* et que l'Église n'étant composée que des élus et des justes, il n'y a des grâces que pour ce petit troupeau chéri. Si cette conclusion paraît forte, elle n'en découle pas moins du système de notre novateur sur la définition de l'Église et de plusieurs de ses propositions très-clairement exprimées.

[1] Prop. VI, VII.

[2] Bulle, Auctorem fidei, de condit. hom. in statu naturæ... sub lege. Il n'est pas nécessaire d'observer qu'il y a là des propositions qui favorisent le semi-Pélagianisme, ainsi que l'a jugé Pie VI, dans cette bulle.

8° Enfin Quesnel nous apprend que Dieu ne veut le salut que de ceux qu'il sauve en effet par le secours de sa grâce irrésistible, et il renouvelle toute l'hérésie de la v[e] proposition condamnée dans Jansénius, en affirmant que Jésus-Christ n'est mort pour le salut éternel que des seuls prédestinés.

« Quand Dieu veut sauver l'âme, *en tout temps, en tout lieu,* » *l'indubitable effet suit le vouloir d'un Dieu.* Quand Dieu veut sauver une âme et qu'il la touche de la main intérieure de sa » grâce, *nulle volonté humaine ne lui résiste.* Tous ceux que Dieu » veut sauver par Jésus-Christ *le sont infailliblement.* Les souhaits » de Jésus *ont toujours leur effet :* il porte la paix jusqu'au fond » des cœurs, *quand il la leur désire.* Assujétissement volontaire, » médicinal et divin de Jésus-Christ.... de se livrer à la mort, » *afin de délivrer pour jamais, par son sang, les aînés, c'est-à-dire* » *les élus*, de la main de l'ange exterminateur. Combien faut-il » avoir renoncé aux choses de la terre et à soi-même pour avoir » la confiance de s'approprier, pour ainsi dire, Jésus-Christ, son » amour, *sa mort et ses mystères*, comme fait saint Paul en disant: » *Il m'a aimé et s'est livré pour moi*[1] ! » Ces propositions n'ont pas besoin de commentaire.

III. Le troisième principe capital de Quesnel renferme tout le Richérisme, concernant la puissance spirituelle de l'Église. En effet, si l'autorité requise pour l'excommunication appartient au corps entier dans cette société sainte, et que les premiers pasteurs ne puissent en user que *du consentement au moins présumé de tout ce corps*, c'est évidemment parce que toute l'autorité pour gouverner réside immédiatement dans ce même corps : d'où il suit, 1° que le souverain pontife et les évêques n'en sont, à cet égard, que les envoyés ; 2° que le premier n'est que le chef *ministériel* de l'Église, et que les seconds n'en sont de même que les pasteurs *ministériels;* 3° que ce qu'ils font sous ces rapports, soit en matière de doctrine, soit en fait de législation, soit à l'égard des censures, n'est valide qu'autant que le corps entier de l'Église est censé le faire par eux, ou du moins qu'autant qu'il y consent librement ou est présumé y consentir de cette manière.

Or, selon eux, les Jansénistes appartiennent au corps de l'Église ; ils en sont même la portion principale et la plus saine. On pourrait dire de plus qu'ils la forment exclusivement tout en-

[1] Prop. XII, XIII, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII.

[redacted]

tière, puisqu'eux seuls enseignent la pure doctrine, en sont les défenseurs, et que tous ceux qui ne pensent pas comme eux ne sont que des *Pélagiens et des semi-Pélagiens*, ainsi que les caractérise la *lettre circulaire*.

D'où il suit que tout ce que les souverains pontifes ont fait contre les Jansénistes, par leurs bulles, leurs brefs, leurs censures, et les évêques, par leurs adhésions aux jugemens du saint-Siége, par leurs mandemens et leurs excommunications, ont été jusqu'ici des entreprises injustes, nulles, des persécutions atroces, des dominations inspirées par une ambition démesurée, par un fantôme de puissance, etc., etc.

Passons aux conséquences que notre dogmatiste tire de cet abîme d'erreurs.

1° Quant à la doctrine :

Les fidèles étant tous juges de la foi, ils peuvent donc, ils doivent même aller la puiser jusque dans les sources, par conséquent dans l'Écriture sainte. Donc, « il est utile et nécessaire en » tout temps, en tous lieux et à toutes sortes de personnes, d'en » étudier et d'en connaître l'esprit, la piété et les mystères. (La » lecture des Livres sacrés), entre les mains même d'un homme » d'affaires et de finances, marque qu'elle est pour tout le monde. » L'obscurité sainte de la parole de Dieu n'est pas aux laïcs une » raison pour se dispenser de la lire; » parce que, comme juges en matière de doctrine et conduits par la grâce, ils doivent compter sur l'assistance céleste. « Le dimanche, qui a succédé au sab» bat, doit être sanctifié par des lectures de piété et surtout des » saintes Écritures. C'est le lait du chrétien, et que Dieu même, » qui connaît son œuvre, lui a donné. Il est dangereux de l'en » vouloir sevrer. C'est une illusion de s'imaginer que la connais» sance des mystères de la religion ne doive pas être communiquée » à ce sexe par la lecture des Livres saints, après cet exemple de » la confiance avec laquelle Jésus se manifeste à cette femme (la » Samaritaine). Ce n'est pas de la simplicité des femmes, mais de » la science orgueilleuse des hommes, qu'est venu l'abus des » Écritures et que sont nées les hérésies [1]. C'est la fermer aux

[1] « Les femmes et les filles sont fort propres à recevoir et même à » donner créance à cette doctrine (à la doctrine hérétique des Jansé» nistes). C'est pourquoi MM. les disciples s'insinueront auprès d'elles » par telle sorte de voie et surtout par une dévotion extraordinaire,

» chrétiens (la bouche de Jésus-Christ) que de leur arracher » des mains ce livre saint, ou de le leur tenir fermé en leur » ôtant le moyen de l'entendre. En interdire la lecture aux chré- » tiens, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfans de » lumière et leur faire souffrir une espèce d'excommunica- » tion (en les privant de leur dignité essentielle de juges de » la foi). Lui ravir (au simple peuple) cette consolation d'unir » sa voix à celle de toute l'Église, c'est un usage contraire à la » pratique apostolique et au dessein de Dieu; » parce que le simple fidèle est prêtre, qu'il consacre à la messe : d'où il faut conclure, et de quelques autres documens sur la pénitence, etc., que le sacrement de l'ordre ne donne pas de pouvoirs spéciaux, ou que du moins ces pouvoirs ne sont pas attachés exclusivement à l'Ordre, lequel ne fait, en quelque sorte, que désigner ceux qui doivent présider aux assemblées chrétiennes, ceux qui sont députés pour certaines fonctions [1].

2° Touchant la prédication actuelle, l'ignorance et la vieillesse de l'Église:

« Les vérités sont devenues comme une langue étrangère à la » plupart des chrétiens, et la manière de les prêcher est comme » un langage inconnu, tant elle est éloignée de la simplicité des » apôtres et au-dessus de la portée des fidèles. Et on ne fait pas » réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles » de la vieillesse de l'Église et de la colère de Dieu sur ses en- » fans [2]. »

3° Il ne faut pas craindre une excommunication injuste, mais la supporter avec patience, espérant d'en être guéri d'en haut. Avis aux Jansénistes, qui en prirent aussi acte pour marcher sur les censures au moyen des appels aux parlemens et au futur concile.

» parce qu'elles aiment le changement et la vanité, et sont fort capables » d'attirer plusieurs personnes à leurs sentimens. » Lettre circulaire, Conduite à tenir *avec les simples*. Si Arnaud et un ou deux autres Jansénistes ont protesté contre l'authenticité de cet horrible écrit, c'est qu'il y est dit que « si par malheur les susdites instructions tombaient entre » les mains ennemies, tous les disciples le désavoueront de bouche, ou » même par écrit, s'il est expédient, pour le bien de cette union. » Ibid., pour leur conduite particulière.

[1] Prop. LXXIX, LXXX, LXXXI, LXXXII, LXXXIV, LXXXV, LXXXVI

[2] Prop. XCV.

[redacted]

« La crainte même d'une excommunication injuste ne nous doit » jamais empêcher de faire notre devoir.... On ne sort jamais de » l'Église, lors même qu'il semble qu'on en soit banni par la » méchanceté des hommes, quand on est attaché à Dieu, à Jésus-» Christ et à l'Église même par la charité. C'est imiter saint Paul » que de souffrir en paix l'excommunication et l'anathème in-» juste plutôt que de trahir la vérité (janséniennne), loin de s'é-» lever contre l'autorité ou de rompre l'unité. Jésus guérit quel-» quefois les blessures que la *précipitation des premiers pasteurs* » fait sans son ordre; il rétablit ce qu'ils retranchent par un zèle » inconsidéré[1]. »

4° Sur la persécution qu'éprouvent les Jansénistes de la part de l'Église et de la puissance temporelle.

« Rien ne donne une plus mauvaise opinion de l'Église à ses » ennemis que *d'y voir dominer sur la foi des fidèles et y entrete-» nir des divisions pour des choses qui ne blessent ni la foi ni les » mœurs*. (Mais) Dieu permet que *toutes les puissances* soient » contraires *aux prédicateurs de la vérité*, afin que sa victoire ne » puisse être attribuée qu'à sa grâce. Il n'arrive que trop sou-» vent que *les membres le plus saintement et le plus étroitement unis » à l'Église* sont regardés et traités comme *indignes d'y être*, *ou » comme en étant déjà séparés*. Mais le juste vit de la foi de Dieu » *et non pas de l'opinion des hommes*. Celui (l'état) d'être persé-» cuté et de souffrir comme un hérétique, un méchant, un » impie, est ordinairement la dernière épreuve et la plus méri-» toire, comme celle qui donne plus de conformité à Jésus-Christ. » L'entêtement, la prévention, l'obstination *à ne vouloir ni rien » examiner*, ni reconnaître qu'on s'est trompé, changent tous les » jours en odeur de mort, à l'égard de bien des gens, ce que » Dieu a mis dans son Église pour y être une odeur de vie, comme » *les bons livres, les instructions, les saints exemples, etc.* (des » Quesnellistes). Temps déplorable où on croit honorer Dieu en » persécutant la *vérité et ses disciples*. Ce temps est venu... Être » regardé et traité par ceux qui en sont les pasteurs (de la reli-

[1] Prop. XCI, XCII, XCIII. Saint Pie V, Grégoire XIII, Urbain VIII, Innocent X, Alexandre VII, Clément XI, papes; de Précipiano, archevêque de Malines, et presque tous les autres évêques en communion avec le saint Siége, étaient ces pasteurs *inconsidérés*, etc., dont parle ici le modeste et respectueux sectaire.

» gion) comme un impie, indigne de tout commerce avec Dieu, » comme un membre pourri, capable de tout corrompre dans la » société des saints; c'est pour les personnes pieuses une mort » plus terrible que celle du corps. En vain on se flatte de la pu- » reté de ses intentions et d'un zèle de religion, en poursuivant » *des gens de bien* à feu et à sang, si on est, ou aveuglé par sa pro- » pre passion, ou emporté par celle des autres, *faute de vouloir* » *bien examiner* » (par l'esprit privé de Luther ; car, après les décisions de l'Église, par quel esprit peut-on examiner la doctrine, dans le dessein de fouler aux pieds ses définitions dogmatiques, si ce n'est par l'esprit que prêchait l'hérésiarque allemand?). « On » croit souvent sacrifier à Dieu un impie, et on sacrifie au diable » un serviteur de Dieu [1]. »

5° Maxime admirable sur les sermens que l'Église a souvent exigés pour s'assurer de la foi de ses ministres, et en particulier sur le serment prescrit par le formulaire d'Alexandre VII.

« Rien n'est plus contraire à l'esprit de Dieu et à la doctrine » de Jésus-Christ que de rendre communs les sermens dans l'É- » glise, parce que c'est multiplier les occasions des parjures, » dresser des piéges aux faibles et aux ignorans et faire quelque- » fois servir le nom et la vérité de Dieu aux desseins des méchans [2].

6° Enfin voici une autre maxime très-commode à l'égard des dispenses de toute sorte de lois divines, qu'on peut se donner d'autorité privée.

« L'homme peut se dispenser pour sa conservation d'une loi » que Dieu a faite pour son utilité [3]. » En effet, puisque tout » fidèle participe *immédiatement et essentiellement* à la puissance spirituelle et qu'il a droit de juger en matière de doctrine, pourquoi ne serait-il pas aussi docteur compétent pour interpréter la loi de Dieu, et s'en dispenser lui-même dans un cas aussi urgent que celui dont il s'agit, dans l'espérance que Jésus-Christ le dispense lui-même? Quesnel en agit de la sorte à l'égard d'une loi de l'Église très-importante. Comme on l'accusait de s'être fait un oratoire dans sa demeure et d'y avoir célébré la sainte messe de sa propre autorité, il répondit qu'il *croyait que Notre-Seigneur Jésus-Christ l'avait dispensé immédiatement et par lui-même de l'ob-*

[1] Prop. XCIV, XCVI, XCVII, XCVIII, XCIX, C.
[2] Prop. CI.
[3] Prop. LXXI.

[redacted]

servance de cette loi par la nécessité où il était de conserver sa vie et sa liberté [1].

Exposé succinct des vérites opposées aux erreurs condamnées dans les Réflexions morales.

I. Le principe des deux amours exclusifs, si souvent proscrit par le saint Siége avec l'applaudissement de toute l'Église, est faux en lui-même, absurde dans les conséquences qui en découlent, et il ouvre la porte à une foule d'erreurs criantes.

Nous disons *faux en lui-même*, parce qu'il y a en effet des affections intermédiaires, lesquelles, sans justifier l'homme ni le faire mériter pour le ciel par elles seules, ne le rendent néanmoins pas coupable et ne se rattachent par les motifs qui y président ou par l'impulsion qu'elles reçoivent, ni à la charité, ou *amour surnaturel de Dieu pour lui-même*, ni à la cupidité, ou *amour déréglé de la créature*. Tels sont, dans l'ordre surnaturel, l'amour dicté par l'espérance chrétienne et la reconnaissance envers Dieu pour les grâces reçues de sa miséricorde, vertus qui découlent de la charité proprement dite, sans toutefois l'exclure, et qui peuvent se rencontrer dans un fidèle privé de la grâce sanctifiante, encore sans amour de bienveillance pour Dieu. Tel est, dans l'ordre moral, ce penchant invincible pour le bonheur, inséré par la Providence divine dans notre cœur, lequel porte l'homme à des recherches, à des démarches, à des mesures que la droite raison ne désapprouve pas toujours ; même à l'amour du bien, à l'estime de la vertu, à la pratique de quelques devoirs. La loi naturelle inspire à un époux de la tendresse pour son épouse, à un père de l'affection pour son enfant, à celui-ci un juste retour pour l'auteur de ses jours, à l'homme de l'amour pour son semblable et mille autres sentimens bons et louables en eux-mêmes dont cependant la charité n'est pas toujours et souvent ne saurait être la cause ou le mobile, puisque cette vertu suppose la foi que n'ont pas tous ceux qui sont susceptibles de se conduire d'après ces sentimens honnêtes. « L'image de Dieu n'est pas tellement dégradée dans l'âme » de l'homme par la souillure des passions terrestres, dit saint » Augustin, qu'on n'y en reconnaisse plus comme les derniers » traits : d'où l'on peut conclure que, dans l'impiété même de sa

[1] Entret. du docteur, au sujet des affaires présentes par rapport à la religion, t. 3, p. 221.

» vie, l'homme observe encore en quelques points la loi, ou qu'il » pense quelquefois bien [1]. » Le même père avoue qu'il y a un amour humain licite et un autre qui ne l'est pas ; il dit que le premier est tellement permis que, si on ne l'a pas, on est justement repris [2]. « Il n'est personne, selon saint Jérôme, qui n'ait en » soi les germes de la sagesse, de la justice et des autres vertus » (morales). De là vient que plusieurs, sans le secours de la foi et » de l'Évangile de Jésus-Christ, se comportent sagement et sans » reproche en quelques points..., ayant au fond de leur cœur les » principes des vertus [3]. » Le saint docteur de la grâce tient à peu près le même langage sur le même sujet [4], et saint Chrysostome n'enseigne pas une autre doctrine [5]. Le principe des deux amours exclusifs est donc *faux en lui-même.*

Il est encore *absurde dans les conséquences qui en découlent.* Car, si toutes les volontés et toutes les actions de l'homme qui n'émanent pas de la charité strictement dite ou de l'impulsion de cette vertu procèdent nécessairement de la cupidité vicieuse, il s'ensuit que tout homme qui n'a pas l'amour surnaturel de Dieu pour lui-même, ou qui n'agit pas sous l'influence de cet amour, pèche nécessairement dans tout ce qu'il fait, quoi qu'il fasse et quelque soit le motif qui le porte à agir. Si donc un infidèle vole au secours de son prochain prêt à périr, parce qu'il voit en lui son semblable, il pèche ; si la compassion l'engage à donner du pain à celui qui a faim, à revêtir celui qui est nu, à réchauffer celui qui meurt de froid, à fournir des remèdes à celui qui manque de toute ressource dans la maladie, il pèche encore : s'il modère son emportement,

[1] Verumtamen quia non usquè adeò in animâ humanâ imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, undè meritò dici possit etiam in ipsâ impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere. De spirit. et litt., c. 28.

[2] Serm. 349, c. 1 et 2. Ed. Maur.

[3] Perspicuum est... nec quemquam non habere in se semina sapientiæ et justitiæ, reliquarumque virtutum : undè multi absque fide et Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè... habentes in se principia virtutum. In cap. 1, epist. ad Galat.

[4] Lib. 1, De peccat. merit. et remiss., c. 22, n° 31.

[5] Indidit Deus naturæ nostræ quemdam amorem, ut alter alterum diligamus invicem ; omne enim animal diligit sui simile, et homo suum proximum. Vides quòd ad virtutem semina habemus a naturâ. Hom. in ep. ad Ephes.

[redacted]

afin de n'offenser personne dans le délire de la colère; s'il s'abstient de tout excès à table par amour de la tempérance; s'il détourne les yeux de dessus un objet séduisant, afin de ne point s'exposer à manquer à la fidélité qu'il doit à son épouse, il pèche de même : s'il est fils soumis, époux tendre, ami bon et prévenant, plein d'amour pour sa patrie, zélé pour le bien public, etc., ces vertus sont pour lui des vices, et tous les actes qu'il en fait tout autant de péchés. Cependant si cet infidèle n'agissait pas ainsi, ou s'il faisait tout le contraire, il pécherait très-certainement. D'où il faut conclure : 1° qu'il pèche nécessairement dans toutes ses volontés et ses actions; 2° que l'infidélité négative, si elle a lieu chez lui, loin de l'excuser du défaut de charité, est elle-même un péché damnable, assez volontaire dans le péché originel dont elle est la suite, péché qu'Adam a commis avec une pleine connaissance et une entière liberté; 3° que la loi naturelle, qui commande le bien sans obliger de le faire par l'influence de la charité, vertu qui n'est pas de sa compétence, est mauvaise et ne peut venir que de la cupidité ou que du mauvais Principe ; 4° que Dieu n'a mis ce malheureux dans l'infidélité et ne l'y laisse sans secours surnaturel (puisque hors de l'Église point de grâces, dit Quesnel) que pour le perdre à jamais. La plume tombe des mains à la vue de tant d'absurdités, de blasphèmes, d'erreurs et d'hérésies.

Nous disons *d'erreurs et d'hérésies*, auxquelles le principe des deux amours exclusifs *ouvre une large porte*. Car, outre ce qu'on vient de voir, puisqu'il n'y a qu'un amour légitime et que tout le bien que nous faisons ne peut venir que de là, il n'y a non plus, à parler très-strictement, qu'une seule vertu, et tout ce que l'Écriture et la tradition nous recommandent comme tel, s'il n'est influencé par la charité, seul amour légitime, est vicieux et ne vient que de la cupidité. Ainsi il faut rejeter l'ancien Testament, qui exhorte les païens à faire du bien ; le nouveau, qui prescrit d'autres vertus que la charité ; les conciles, qui parlent comme l'Écriture ; les Pères, qui n'en sont que les interprètes ; tous les docteurs orthodoxes , dont le langage se rapproche trop du Pélagianisme et du Semi-Pélagianisme. Il faut croire aussi que les dispositions par lesquelles l'infidèle arrive à la connaissance et à l'amour surnaturel du souverain bien, les démarches que fait le pécheur pour en venir aimer à Dieu pour lui-même, les prières, les macérations, les aumônes auxquelles il s'adonne avant que d'avoir la charité, sont toutes autant de péchés, même mortels, si l'on en

croit la *circulaire* déjà tant de fois citée. Abrégeons : si le principe que nous examinons est vrai, le Jansénisme l'est aussi dans sa plus grande partie ; et, dans cette hypothèse révoltante, l'abbé de Saint-Cyran est demeuré au-dessous de la vérité quand il a dit que l'Église n'était plus, *depuis cinq ou six cents ans*, qu'une adultère, et qu'il fallait en bâtir une autre, suivant la révélation qu'il en avait reçue de Dieu : il eût dû dire que jamais elle n'avait été. *O portentum ad ultimas terras deportandum !*

Le principe des deux amours exclusifs est donc faux en lui-même, absurde dans les conséquences qui en découlent, et il ouvre la porte à une foule d'erreurs criantes ; par conséquent tout le système jansénien, quant à ce qui se trouve fondé sur ce principe détestable, tombe et n'a plus d'appui. Concluons de là qu'il faut reconnaître, soit dans l'ordre surnaturel, soit dans l'ordre naturel, plus d'un amour légitime.

Quant aux conséquences que Quesnel déduit de son principe ruineux, sans entreprendre de le réfuter ici, ni même de le suivre dans tous ses excès, nous y opposerons seulement les vérités suivantes :

1° Touchant l'état d'innocence.

Il faut reconnaître qu'avant sa déplorable chute, Adam avait été sanctifié et destiné à posséder Dieu dans le ciel, orné de la foi, de l'espérance, de la charité, aidé de la grâce avec laquelle il pouvait persévérer, et avait en effet persévéré quelque temps ; qu'il avait été établi maître des mouvemens de son cœur, doué de l'immortalité, exempté des misères de cette vie ; mais par un effet de la libéralité de Dieu qui ne lui devait ces dons admirables, ni comme appartenant à l'essence de la nature humaine, ni comme en étant le complément nécessaire, ni comme une suite de la création, ni comme exigés de la justice, de la sagesse, de la bonté du Créateur.

Ainsi l'état de *pure nature*, que la plupart des théologiens orthodoxes admettent, *non comme ayant réellement existé*, mais comme *possible*, ne doit pas être taxé de rêverie, d'imagination creuse, de chimère intolérable, encore moins l'état de *nature entière* qui eût eu sur celui-là quelque avantage pour l'homme.

La grâce d'Adam était surnaturelle dans son principe, dans sa nature, dans ses fins ; les mérites qui s'ensuivaient étaient donc de même espèce et non point des mérites humains, c'est-à-dire des mérites naturels.

[redacted]

Il est vrai que, supposé son élévation à la béatitude, tant que le premier homme fut sans péché, il était de la sagesse de Dieu de lui donner les moyens nécessaires pour pouvoir arriver à cette fin sublime; et l'homme, ne s'en étant point encore rendu indigne par la désobéissance, y avait une sorte de droit, mais non en conséquence de sa création, ni en vertu de l'exigence de sa nature.

L'homme innocent n'éprouvant au dedans de lui-même aucune révolte, il lui était bien plus facile de persévérer qu'à l'homme déchu et justifié de nouveau, puisque celui-ci est en butte à une concupiscence malheureuse qui ne cesse de combattre en lui contre la raison; la grâce nécessaire dans le premier état pouvait donc être moins forte que celle qui est requise dans le second; mais, dans l'un et dans l'autre, le mérite pour la gloire présuppose toujours la grâce proprement dite.

La sainte Vierge étant née d'Adam, comme le reste des hommes, elle devait par-là même contracter la souillure du péché originel, et en ressentir les suites déplorables comme les autres enfans de ce père prévaricateur : nous convenons néanmoins qu'*il est pieux, conforme au culte ecclésiastique, à la foi catholique, à l'Écriture et à la raison*, de croire que cette auguste mère de Dieu a été conçue sans péché, quoique nous ne regardions pas l'immaculée conception comme un dogme qui ait le caractère d'article de foi dont la profession soit nécessaire au salut.

« La mort est pénale dans les plus justes : elle a été dans la
» sainte Vierge la dette du péché qu'elle aurait contracté, si Dieu,
» par un privilége spécial, n'avait suspendu en sa faveur la mali-
» gne influence de la génération... Les afflictions (qu'elle) a souf-
» fertes n'ont pas été la peine de ses péchés actuels, puisque la
» foi de l'Église nous apprend qu'elle n'en a commis aucun. Dieu
» afflige les pécheurs; mais les souffrances ne sont pas toujours
» de sa part la peine des péchés actuels. Il afflige quelquefois les
» justes pour manifester sa gloire, perfectionner leurs vertus, aug-
» menter leurs mérites. »

2° Sur la charité.

Elle est ou *habituelle* ou *actuelle*.

La première est la grâce sanctifiante, qui rend celui qui la possède ami de Dieu, son enfant adoptif, membre vivant de Jésus-Christ, son cohéritier pour le royaume céleste. La foi, l'espérance et la charité sont constamment les compagnes de cette grâce. Elle est nécessaire pour opérer des œuvres dignes des récompenses

éternelles, quoiqu'elle ne soit pas la seule condition requise pour mériter ainsi par les bonnes œuvres. C'est un don que la miséricorde accorde par les mérites de Jésus-Christ : le pécheur ne peut le mériter rigoureusement, c'est-à-dire *de condigno*, comme parlent les théologiens; mais improprement, *de congruo*, en s'y disposant avec le secours de la grâce par des œuvres surnaturelles : le juste, au contraire, peut en mériter *de condigno* l'augmentation. Ce don précieux est inhérent dans l'âme, d'où le péché mortel seul le bannit.

La charité *actuelle* est cette vertu théologale par laquelle on aime Dieu par dessus tout pour lui-même, et l'on s'aime et le prochain comme soi-même pour Dieu. Elle peut être plus ou moins intense; mais il est de la nature de cette vertu de préférer Dieu à toutes choses : c'est donc à tort que Jansénius et ses partisans la subdivisent en une charité qui aime Dieu par dessus tout, et une autre qui ne s'élève pas jusque-là. Elle surpasse toutes les autres en excellence, au rapport de l'apôtre et parce qu'elle nous unit à Dieu d'une manière plus intime et plus parfaite; mais on ne peut dire sans erreur qu'elle soit la seule vertu : l'Écriture et la tradition nous en montrent d'autres encore qui parlent à Dieu et qui l'honorent, que Dieu écoute et qu'il récompense; la foi et l'espérance, par exemple, sont distinguées de la charité; elles viennent de la grâce, sont bonnes en elles-mêmes, nécessaires dans les adultes pour parvenir à la justification, quoique non encore méritoires pour le ciel, et ne se perdent point avec la charité; mais seulement la première par l'infidélité, la seconde par le désespoir et la présomption. — Quand le pécheur manque d'espérance, la foi lui demeure encore; il peut avoir d'autres vertus morales; tout ne lui manque donc pas. La crainte servile reconnaît la justice du Tout-Puissant; la foi, sa véracité; l'espérance, sa miséricorde, sa puissance, sa fidélité dans ses promesses; l'observation de quelques préceptes, son domaine suprême, etc.; il y a donc, sans sortir absolument de la religion, un état où la charité ne se trouve pas, ou ce qui revient au même, l'homme qui a perdu cette précieuse vertu et la grâce sanctifiante n'est pas par cela seul un impie. Il prie même utilement, s'il demande les secours surnaturels dont il a besoin pour sortir de cet état déplorable, s'il prie avec le dessein, le désir de s'amender, de rentrer en grâce avec Dieu : sans doute que s'il prie avec orgueil ou présomption, avec l'affection actuelle au péché, dans la disposition de le commettre encore, sans

[redacted]

aucun désir de le quitter, de faire la paix avec Dieu, sa prière est mauvaise et elle est un nouveau péché.

La première grâce que le pécheur reçoit n'est point le pardon de ses péchés ou la grâce qui le réconcilie ; il faut que la foi lui ouvre les yeux sur le malheur dans lequel le péché mortel l'a plongé, que la crainte lui fasse sentir le danger de sa position, que l'espérance relève son courage, que la confession l'humilie, que la douleur le dispose à être justifié dans le sacrement de pénitence ; toutes ces dispositions viennent de la grâce, et elles précèdent d'ordinaire, ou du moins souvent, le pardon, la justification : nous disons *d'ordinaire ou du moins souvent*, parce que si le repentir est rendu parfait par la charité, comme il arrive quelquefois, il réconcilie avant la réception du sacrement de pénitence, quoique non indépendamment de la volonté de le recevoir : repentir encore qui ne vient pas dans le pécheur sans la grâce qui éclaire son esprit, touche son cœur, l'aide à gémir librement, prépare donc le pécheur à la contrition parfaite.

Puisqu'il y a entre les deux amours exclusifs des affections bonnes, des vertus même, dans l'ordre surnaturel et dans l'ordre naturel, tout ce qui n'émane pas de la charité et tout ce qui ne se fait pas dans l'état de grâce ne procède pas de la cupidité vicieuse et n'est pas péché ; il est donc faux que la charité ou la cupidité rendent exclusivement l'usage des sens bon ou mauvais ; que l'obéissance à la loi qui ne découle pas de la charité comme de sa source ne produise qu'hypocrisie ou fausse justice ; que la prière qui n'est pas animée par cette vertu soit vaine ; qu'on coure en vain quand on court par un autre mouvement, etc., etc. — On ne peut trop recommander aux fidèles de rapporter leurs actions à Dieu par le motif de la charité, puisqu'il est le plus parfait de tous ; mais puisqu'il y a d'autres motifs qui honorent Dieu et qui lui plaisent, quoique moins excellens en eux-mêmes, et que le premier commandement, considéré comme affirmatif, n'oblige pas à tous les instans, on n'est pas tenu de rapporter à Dieu toutes ses actions par le motif du pur amour, c'est-à-dire de la charité. On doit produire de temps en temps, souvent même, des actions de charité sans marchander avec Dieu, si nous osons parler ainsi, et sans examiner si le commandement oblige maintenant ou non ; mais le prophète-roi nous apprend clairement qu'on peut aimer la loi du Seigneur, et s'attacher à l'observer à cause des grandes récompenses que Dieu a promises à ceux qui y seraient

fidèles : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum, propter retributionem*[1]; et le saint concile de Trente anathématise *celui qui dit que l'homme justifié pèche quand il fait de bonnes œuvres dans la vue de la récompense éternelle*[2]. — Il est de toute fausseté qu'il n'y ait point de grâce hors de l'Église. Qu'est-ce qui amène tous les jours dans le sein de cette tendre mère tant de schismatiques, d'hérétiques, de juifs et d'infidèles qui y viennent à notre grande consolation, si ce n'est la grâce dont ils écoutent et suivent librement les lumières, les mouvemens salutaires? Dire qu'ils font, par les forces de la nature et du libre arbitre, tout ce qui précède et ménage leur entrée dans le sein de l'Église, et qu'ils y entrent même sans grâce, n'est-ce pas tomber dans un égarement plus grand que les semi-Pélagiens condamnés par l'Église pour avoir soutenu opiniâtrément que le commencement de la foi ne vient pas de la grâce?

3° A l'égard de la foi.

Elle est un don de Dieu, le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification; mais elle ne suffit pas seule pour justifier le pécheur. C'est elle qui prête aux actions chrétiennes les motifs qui les surnaturalisent, et par-là elle contribue à les rendre méritoires pour le Ciel. Elle est vive quand elle opère les œuvres, morte quand elle n'opère rien; formée quand elle est accompagnée de la grâce sanctifiante, informe quand elle en est isolée; mais, dans tous les cas, elle est toujours un don de Dieu, une vertu surnaturelle, et non une foi humaine ou naturelle.

On ne peut pas dire dans un sens rigoureux qu'elle est la première grâce : la foi vient par l'ouïe, *fides ex auditu*, dit saint Paul; or, c'est une grâce que d'en entendre parler, d'en connaître l'objet, d'en apercevoir la nécessité; c'en est une que d'être touché des vérités qu'elle enseigne, de les aimer, d'y acquiescer librement; d'ailleurs les doutes et les craintes que ressentent les hérétiques, les juifs, les infidèles sur la bonté de leur religion, les désirs qui leur viennent d'examiner s'ils sont vraiment dans la voie qui conduit à Dieu, etc., précèdent la foi et sont des grâces. S'il n'y avait de grâces que par la foi, on pourrait donc arriver à cette vertu sans grâce, et les dispositions qui y amènent ne cou-

[1] Psal. 118.
[2] Sess. 6, De justif., can. 31.

[redacted]

leraient pas de cette source divine, mais elles viendraient des lumières naturelles et des forces du libre arbitre de l'homme ; erreur condamnée depuis long-temps par l'Église dans les semi-Pélagiens. Si la foi était aussi la source de toutes les grâces, tous ceux qui n'ont pas la foi ne pourraient l'avoir, et par conséquent aucun d'eux ne se convertirait, ce que l'expérience démontre faux ; ou ne se convertirait que par des moyens naturels, ce que la foi elle-même ne permet pas qu'on admette. Il s'ensuivrait aussi de là que les infidèles, les juifs, les hérétiques mêmes, n'ont point de grâces, et que Dieu les laisse donc sans aucun moyen suffisant de salut : ce qui est formellement contraire à l'Écriture et à l'enseignement universel de toutes les écoles catholiques.

Il est vrai que la foi opère par la charité quand elle est accompagnée de l'observation exacte de la loi de Dieu, selon cet oracle de notre souverain législateur : « Si quelqu'un m'aime, il mettra » ma parole en pratique ; et mon père l'aimera, et nous viendrons » à lui, et nous établirons en lui notre demeure[1]. » Mais elle opère aussi par elle-même, indépendamment de la charité, en soumettant l'intelligence à Dieu considéré comme vérité suprême ; elle opère par la crainte en inspirant une salutaire terreur de la justice divine ; elle opère par l'espérance en élevant l'âme jusqu'à la confiance en la miséricorde de Dieu et en ses promesses ; enfin, elle opère par toutes les vertus chrétiennes auxquelles elle fournit, si nous osons nous exprimer ainsi, les motifs surnaturels qui en sont comme les alimens intérieurs et un des principes qui rendent ces vertus méritoires pour l'éternité. — Pour être sauvé, il faut croire, espérer, aimer et tout au moins avoir la volonté sincère d'observer toute la loi de Dieu : ceci s'entend des adultes qui se convertissent à la mort, comme le bon larron ; car ceux qui en ont le temps doivent mettre la main à l'œuvre pour l'accomplissement réel des préceptes divins : quant aux enfans qui meurent après le baptême, rien ne leur manque pour arriver de suite à la gloire, et la justification qu'ils ont reçue dans ce sacrement leur suffit, y ayant été ornés de l'habitude de la foi, de l'espérance, de la charité, et décorés de la grâce sanctifiante. — Dire que tout est renfermé pour le salut dans la foi sans les œuvres, c'est prêcher le

[1] Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Joan., 14. 23.

calvinisme tout pur, soit qu'on entende par la foi la fausse confiance de Calvin, soit qu'on prétende que les œuvres ou le désir et la volonté sincère d'observer les commandemens ne soient pas nécessaires aux adultes pour être sauvés. Y ajouter seulement la prière, c'est adoucir cette hérésie : dire que *tous les autres moyens de salut sont renfermés dans la foi, comme dans leur germe et dans leur semence, mais que ce n'est pas une foi sans amour et sans confiance*, c'est insinuer qu'il n'y a point de grâces pour ceux qui n'ont pas la foi ; que les dispositions qui mènent à cette vertu ne sont pas des moyens de salut ni par conséquent des grâces, et que la foi, sans la charité et sans la confiance, n'est pas une vraie foi, mais une croyance purement humaine et naturelle, ce qui est erroné. — On ne peut mériter le ciel sans la foi ; mais on peut, sans ce secours, faire quelques œuvres bonnes moralement et avoir quelques vertus naturelles : la loi naturelle est écrite dans tous les cœurs, et elle parle à tous plus ou moins clairement, ainsi que la conscience ; il ne faut donc pas dire que toutes les vertus des philosophes païens étaient des vices, ni que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, doctrine pernicieuse que le saint Siége a souvent proscrite et toujours avec l'applaudissement de toute l'Église.

4° Par rapport à la crainte de l'enfer.

Elle peut être considérée en elle-même ou dans le sujet qui en est pénétré. Sous le premier rapport, elle est fondée sur la foi, et elle tend à nous inspirer des mesures pour éviter des peines réelles et justement redoutables : elle est donc bonne, utile, et ne vient point de la cupidité, mais de la grâce céleste : aussi l'Écriture en fait-elle souvent l'éloge [1]. Le roi prophète la demandait à Dieu [2]; les apôtres la recommandaient aux fidèles [3], et saint Paul la portait dans son propre cœur [4]. D'ailleurs, dans quel autre dessein les prophètes, Jésus-Christ et ses envoyés nous parlent-ils tant, dans les saintes Lettres, de la sévérité des jugemens de Dieu et de l'excès des tourmens qui accablent en enfer les réprouvés, si ce n'est pour nous engager à redouter saintement ces ob-

[1] Initium sapientiæ, timor Domini. Eccli., 1, 16 ; Psal., 110, 10 ; Prov., 1, 77.
[2] Ps. 118.
[3] 2. Cor., 7, 1 ; Philipp., 2, 12.
[4] 1. Cor., 9, 27.

[redacted]

jets si terribles, à nous détacher du péché, à le fuir et à faire pénitence de ceux que nous avons eu le malheur de commettre? Que cette crainte, reçue docilement d'en haut et dirigée avec le secours de la grâce vers les fins qui y sont propres, opère ces heureux effets, peut-on en douter, pour peu qu'on ait lu les Livres saints, les vies des héros de la religion, et qu'on connaisse les ressorts qui meuvent le cœur de l'homme? Nous nous contenterons de citer ici David, que la pensée des jugemens de Dieu faisait trembler [1]; Susanne, qui, pour ne point donner la mort à son âme, ni se souiller d'un crime énorme devant Dieu, résista courageusement aux sollicitations impudentes de deux infâmes vieillards, juges dans Israël [2]; Éléazar, qui ne voulut pas feindre une odieuse apostasie, parce que, disait-il, quoiqu'il pût, dans le temps présent, échapper aux supplices des hommes, il ne lui était pas possible d'éviter, ni dans cette vie, ni dans l'autre, la main redoutable du Tout-Puissant [3]; Manassès, que la vue des fers et de la dure captivité qu'il endurait à Babylone pour ses prévarications multipliées rappela au vrai Dieu, le lui fit craindre et l'engagea à crier vers lui miséricorde avec instance et d'une manière si efficace [4]. Que de pécheurs la crainte n'a-t-elle pas ramenés au devoir, détournés du vice, excités à faire pénitence! Que d'âmes chancelantes elle a soutenues dans la pratique laborieuse de la vertu, empêchées de succomber à des tentations séduisantes, éloignées des occasions prochaines! — Il est vrai que la crainte servile ne justifie pas seule ni par elle-même le pécheur; mais elle bannit le péché [5], elle rend docile à la voix de Dieu, elle porte à rechercher ce qui lui plaît, à préparer le cœur et à sanctifier l'âme en sa présence, à garder ses préceptes, à faire pénitence, à espérer en sa miséricorde [6]. Le concile de Trente la range parmi les dispositions à la justification [7]; il déclare que l'attrition, qui se conçoit communément par la considération de la laideur du péché ou par la crainte du châtiment et des peines, si elle exclut la volonté de pécher et est jointe à l'espérance, non-seulement

[1] Ps. 118, 120.
[2] Dan., 13, 22 et 23.
[3] 2. Mac., 6, 26.
[4] Paral., 33, 12 et 13.
[5] Eccli., 1, 27.
[6] Ibid., 2, 18, 19, 20, 21, 22, 23.
[7] Sess. 6, c. 6.

ne rend pas l'homme hypocrite et plus pécheur, mais est un don de Dieu, un mouvement du Saint-Esprit qui n'habite pas encore dans l'âme, mais seulement l'excite, et à l'aide duquel mouvement le pénitent se prépare la voie à la justice et est disposé à recevoir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence [1]. Enfin il définit que cette même contrition, quand elle est accompagnée d'un propos sincère de mener une meilleure vie, est une douleur vraie, utile, et qu'elle prépare à la grâce [2].

Il est donc faux que la crainte servile conduise d'elle-même au désespoir, qu'elle n'arrête que la main, qu'elle n'exclue pas l'affection actuelle au péché, que celui qui ne s'abstient du crime que par l'impulsion de cette crainte salutaire pèche dans son cœur et soit coupable par-là même devant Dieu. Saint Augustin, pour ne parler que de ce Père, que les Jansénistes ont continuellement dans la bouche, au bout de leur plume, et dont ils font gloire de se dire les disciples, saint Augustin tient un tout autre langage [3], et il termine ce qu'il dit touchant la crainte de l'enfer par en reconnaître la bonté, l'utilité : *Bonus est, et iste timor utilis est.*

Mais pourquoi Quesnel, à l'exemple de ses maîtres, et ses disciples après lui, rejettent-ils si opiniâtrément la crainte servile? La raison en est claire : c'est qu'ils tiennent à leur maxime capitale, que toutes les volontés et les actions de l'homme émanent exclusivement de la charité proprement dite ou de la cupidité vicieuse, maxime qu'ils ont le plus grand intérêt de soutenir, puisque sans elle tout leur système tombe en ruine, n'ayant plus d'appui : or, la crainte servile ne vient pas de la charité ; il faut donc, selon eux, qu'elle soit une production de la cupidité, par conséquent qu'elle soit mauvaise et qu'elle ne puisse rien enfanter que du mal. C'est par une suite de cette maxime détestable qu'on nous dit *qu'un baptisé est encore sous la loi, comme un juif, s'il n'accomplit point la loi ou s'il l'accomplit par la seule crainte*, doctrine dont l'absurdité saute aux yeux. — Suivant saint Augustin, l'amour et la crainte se trouvent dans l'un et dans l'autre Testament ; cependant la crainte prévalait dans l'ancien et l'amour prévaut dans le nouveau [4]. *Quel est le catholique*, dit ailleurs ce

[1] Sess. 14, c. 4.
[2] Ibid., can. 5.
[3] Enarrat. in psal. 127, n°s 7 et 8.
[4] Lib. de Morib. eccles., c. 28

[redacted]

Père, *qui dise ce que les Pélagiens publient que nous disons, que dans l'ancien Testament l'Esprit-Saint n'aidait point à faire le bien* [1] ? Saint Thomas enseigne que la loi ancienne ne suffisait pas pour sauver les hommes, mais qu'ils avaient un autre secours que Dieu leur donnait avec la loi. C'était la foi dans le médiateur, par le moyen de laquelle les anciens Pères ont été justifiés, comme nous le sommes. Dieu donc ne manquait point alors aux hommes, et il leur donnait des moyens de salut [2]. Moïse et les prophètes, les prêtres et les docteurs de la loi n'ont donc pas fait seulement des esclaves de la crainte des peines temporelles. — La crainte purement servile venant de la grâce et de la foi, il est absurde et impie de soutenir qu'*elle représente Dieu comme un maître dur, impérieux, injuste, intraitable*, et puisqu'étant jointe à l'espérance et à la volonté sincère de changer de vie, elle dispose le pécheur à recevoir la grâce dans le sacrement de pénitence, comme l'enseigne le concile de Trente, le pécheur peut donc s'approcher de Dieu et crier miséricorde avec cette sainte crainte.

Nous ne parlons pas ici de la crainte que les théologiens appellent *servilement servile*, en suite de laquelle le pécheur ne s'abstient que de l'action du péché, y conservant une attache actuelle et la volonté de le commettre, si Dieu ne le punissait pas. On voit assez qu'une disposition semblable est mauvaise; mais elle ne vient pas de la crainte, non plus que le désespoir : celle-là est le fruit d'une affection désordonnée; celui-ci est l'effet d'une lâche paresse.

5° Quant à l'Église.

Considérée en général et précision faite de ses divers états, elle peut être définie : *la société des saints qui servent Dieu sous un même chef, qui est Jésus-Christ*. Désignée de cette manière, elle comprend, sous le nom d'Église *triomphante*, la sainte Vierge, les anges et les élus qui règnent avec Jésus-Christ dans le ciel; sous le nom d'Église *militante*, tous les fidèles répandus sur la terre, soit les justes, qui ont une sainteté qu'on appelle commencée, soit les pécheurs que le baptême a consacrés à Dieu et dont la profession de chrétien est en elle-même sainte; enfin, sous le nom d'Église *souffrante*, les âmes justes, qui, au sortir de cette vie mortelle, se sont trouvées encore redevables à la justice divine et

[1] Lib. 3, ad Bonif., c. 4.
[2] S. Th., Quest. 98, art. 20.

achèvent de s'acquitter dans ce lieu de peines que la foi nous désigne sous le nom de purgatoire.

Il y a dans l'Église, envisagée sous ces trois rapports, une communion réelle. Les saints intercèdent dans le ciel auprès de Dieu pour leurs frères qui combattent sur la terre : nous les honorons comme étant les amis de Dieu, et nous les invoquons utilement dans cette vallée de larmes, afin qu'ils nous obtiennent des grâces et des faveurs auprès de Dieu par Jésus-Christ. Leurs mérites surabondans nous sont appliqués, et aussi par manière de suffrage ou prières, aux âmes du purgatoire, au moyen des indulgences. Nous aidons encore celles-ci par le saint sacrifice de la messe et par les œuvres méritoires que nous faisons en leur faveur. Il existe de plus un saint commerce de suffrages, de bonnes œuvres et de mérites entre les justes qui vivent au milieu des combats, et leurs prières ne sont pas inutiles pour les pécheurs. Tous les membres de l'Église militante sont unis entre eux et à cette Église par la communion dont l'objet est tout ce qui constitue le corps de cette même Église.

Les théologiens catholiques définissent l'Église militante : *la société de tous les fidèles réunis par la profession d'une même foi, la participation aux mêmes sacremens, la soumission aux pasteurs légitimes, principalement au pontife romain.* Nous trouvons dans le symbole de Constantinople, qui ne fut qu'une extension de celui de Nicée, quatre caractères essentiels qui distinguent l'Église de Jésus-Christ de toutes les sociétés ou sectes qui y sont étrangères : *Unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

L'Église militante est *une* dans la foi, l'usage des sacremens, la soumission aux pasteurs. Elle est *sainte* dans son auteur, Jésus-Christ, fondement unique et source de toute notre sainteté ; dans ses premiers prédicateurs, les apôtres ; dans les miracles éclatans qui en ont annoncé la vérité et la sainteté ; dans ses fins, sa doctrine, son culte, ses sacremens, son ministère ; dans une partie de ses membres, dont Dieu a manifesté la sainteté par des prodiges ; dont un grand nombre travaillent encore sans relâche à se sanctifier, et dont, selon la promesse de son divin fondateur, quelques-uns se sanctifieront dans la suite, et ainsi jusqu'à la consommation des siècles ; enfin, elle est sainte, parce qu'il n'y a ni sainteté ni salut ailleurs que dans l'Église. Elle est *catholique*, parce qu'elle est répandue partout par son culte, etc., surtout par ses enfans, et qu'elle doit parcourir toute la terre avant

[redacted]

la fin du monde; parce que sa foi a toujours été, est encore, et sera constamment la même, sans altération ni changement; parce que tous ceux qui seront sauvés, dans tout le monde, et dans tous les temps, lui auront appartenu. Enfin, elle est *apostolique*, parce qu'elle remonte aux apôtres, soit dans son établissement, soit dans la doctrine qu'elle professe, soit par rapport à la mission des pasteurs, laquelle n'a souffert aucune interruption depuis les apôtres jusqu'à nous, et sera toujours la même, quoiqu'elle puisse être communiquée diversement. Nous devons ajouter que l'Église militante est *indéfectible*, ne pouvant ni cesser d'être, ni succomber sous les efforts de ses ennemis, jusqu'à la fin des siècles; *infaillible*, étant inaccessible à l'erreur, soit dans la foi, soit pour les règles des mœurs, soit quant à la discipline générale, suivant les promesses solennelles de Jésus-Christ : « Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin des » siècles [1]. Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre » elle [2]. » Saint Paul la nomme aussi la *colonne et l'appui ferme de la vérité* [3]. Enfin, l'Église militante est essentiellement *visible* : la constitution qu'elle a reçue de Jésus-Christ, l'Écriture et la tradition en font foi.

On peut la considérer sous deux rapports, c'est-à-dire quant à ce qu'elle a d'extérieur ; et c'est ce qu'on appelle le corps de l'Église : quant à ce qu'elle a de caché, ou quant à son intérieur; et c'est ce qu'on nomme son âme. « L'âme de l'Église consiste dans » la croyance des vérités évangéliques, dans l'espérance des biens » éternels, dans l'amour de toutes les vertus, dans l'esprit de » charité, dans la possession de la grâce habituelle. Le corps de » l'Église consiste dans la profession extérieure des doctrines » révélées, dans la participation aux sacremens, et dans la dé» pendance des pasteurs légitimes dont le pape est le chef [4]. »

On peut appartenir à l'Église diversement : on peut lui appartenir quant au corps et à l'âme tout à la fois, et d'une manière parfaite ou imparfaite; quant au corps seulement, ou seulement quant à l'âme. Celui qui, ayant reçu le baptême, professe la foi en entier, participe actuellement aux sacremens, au culte public,

[1] Matth., 28, 20.
[2] Ibid., 16, 18.
[3] I. Tim., 3, 15.
[4] Réal. du Jans.

est soumis aux pasteurs légitimes, possède intérieurement la foi, l'espérance, la charité et la grâce sanctifiante, celui-là est du corps et de l'âme de l'Église d'une manière plus ou moins parfaite, et il a un droit réel au ciel. Celui qui réunit toutes ces choses, excepté néanmoins la charité et la grâce habituelle, appartient aussi au corps et à l'âme de l'Église; mais à l'âme très-imparfaitement : c'est un pécheur. Celui qui n'a que l'extérieur n'appartient qu'au corps de l'Église; c'est un hérétique occulte. Enfin, celui qui désire le baptême ou qui a reçu ce sacrement, mais a été injustement retranché du corps de l'Église, s'il a les vertus théologales et la charité habituelle, il appartient à l'âme de l'Église, et il est par-là même dans la voie du salut. Cependant les trois premiers, le juste, le pécheur et l'hérétique secret, sont dans l'Église *effectivement*, du nombre de ses membres réels, quoique l'hérétique caché et le pécheur n'en soient que des membres morts, dignes de l'enfer, et les derniers, c'est-à-dire celui qui désire le baptême et celui qui a été injustement excommunié, ne sont dans l'Église que d'*affection*, n'en sont point membres, ne sont pas dans son sein; mais ils appartiennent à l'Église par des liens intérieurs, la foi, l'espérance, etc., qui forment l'âme de l'Église, ainsi que nous l'avons dit.

Il faut conclure de là que les hérétiques publics, les apostats, les schismatiques et les excommuniés ne sont pas dans l'Église, ni ses membres, ni dans sa communion, quoiqu'ils soient de l'Église, en ce sens qu'ayant été baptisés, ils sont devenus par-là ses sujets, sont soumis à ses lois, assujétis à ses jugemens. On doit conclure encore de la même doctrine que les catéchumènes ne sont pas non plus des membres de l'Église, mais qu'ils peuvent appartenir à son âme, ainsi que ceux qui, étant nés dans le schisme ou l'hérésie, n'ont fait aucun acte criminel de révolte ni contre l'unité, ni contre la foi. Il est clair que les enfans baptisés des hérétiques, et qui n'ont pas encore offensé Dieu grièvement, sont aussi de l'âme de l'Église, pleins de vie devant Dieu.

Trois liens extérieurs sont donc absolument nécessaires pour être du corps de l'Église : la profession de la foi, la participation aux sacremens et la soumission aux pasteurs légitimes. Il suffit de rompre un de ces liens pour ne plus être uni au corps de l'Église; mais quiconque les réunit tous les trois est un membre véritable, réel, de l'Église.

Quesnel raisonne bien différemment. Pour peu qu'on veuille le

[redacted]

suivre avec attention dans tout ce qu'il nous prêche touchan l'Église, on s'apercevra sans peine que, marchant avec hardiesse sur les traces des Montanistes, des Novatiens, des Donatistes, de Pélage, de Wiclef, de Jean Hus, de Luther et de Calvin, les surpassant même presque tous, il exclut du sein de l'Église les réprouvés, les pécheurs, même les imparfaits, sapant ainsi jusque dans ses fondemens la constitution divine de l'Église, puisqu'il lui ôte par-là toute sa visibilité. Il n'attaque pas avec moins d'audace cette constitution sainte, quand il fait dépendre les actes d'autorité qui émanent des premiers pasteurs *du consentement au moins présumé de tout le corps* de l'Église; et la validité des fonctions sacrées, de la sainteté des ministres de la religion : insinuant par cette doctrine l'hérésie désastreuse des Donatistes, des Apostoliques, des Vaudois, des Albigeois, des Wicléfites, des Hussites et des Anabaptistes, qui enseignèrent que les sacremens administrés par un ministre, ou hérétique, ou schismatique, ou même seulement en péché mortel, étaient réellement et pleinement nuls. En effet, suivant notre infatigable dogmatiste, un chrétien, quel qu'il soit, *se retranche de l'Église aussi bien en ne vivant pas selon l'Évangile qu'en ne croyant pas selon l'Évangile. Cependant, point de grâce hors de l'Église; le pécheur, sans la grâce du Libérateur, n'est libre que pour le mal; sa volonté n'a*, dans ce cas, *de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser; capable de tout mal, impuissante à tout bien* [1] : donc l'évêque, ou le prêtre qui a péché grièvement, ne peut ni recevoir la grâce, puisqu'il est hors de l'Église, où il n'y a point de grâce; ni en devenir la cause instrumentale, puisque, étant lui-même sans la grâce et pécheur, il n'est libre que pour le mal, et que sa volonté est impuissante à tout bien, etc.

Quesnel ne respecte pas davantage la discipline de l'Église, interdisant au pécheur le droit d'assister au divin sacrifice, et prescrivant aux confesseurs des règles d'une sévérité désespérante. Règles, au reste, qui supposent que l'absolution n'est qu'une déclaration simple, quoique authentique; que le sacrement de pénitence n'efface pas réellement les péchés commis après le baptême, et que les prêtres n'ont qu'un pouvoir extérieur et inefficace, semblable à celui que les prêtres de la loi de Moïse exerçaient à l'é-

[1] Prop. XXVII, XXIX, XXXVIII, XXXIX et LXXVIII.

gard de la lèpre, quand ils jugeaient légalement si cette maladie était guérie ou non.

Enfin, pour mettre le comble à ses excès touchant l'objet qui nous occupe, ce misérable insinue que l'Église est tombée dans une sorte de décrépitude si grande, qu'elle a perdu la mémoire et l'intelligence, pour ne rien dire de plus odieux; puisque, selon lui, « les vérités sont devenues comme une langue étrangère à la » plupart des chrétiens [1] : » blasphème que Jansénius avait déjà écrit avant Quesnel, avançant, dans son *Augustin*, que la doctrine de la grâce était tombée dans l'oubli depuis la mort du célèbre docteur d'Hippone; que les Scolastiques la dénaturaient, et qu'on ne la professait plus que dans des prières dont on ne pénétrait pas le sens. Blasphème encore que proférait Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, grand ami de l'évêque d'Ypres, quand il disait à saint Vincent de Paul : « Oui, je vous le confesse, » Dieu m'a donné et me donne de grandes lumières. Il m'a fait » connaître qu'il n'y a plus d'Église... Non, il n'y a plus d'Église : » Dieu m'a fait connaître que, depuis cinq ou six cents ans, il » n'y avait plus d'Église. Avant cela, l'Église était comme un » grand fleuve qui avait ses eaux claires; mais à présent ce qui » nous semble l'Église n'est plus que de la bourbe... Il est vra » que Jésus-Christ a édifié son Église sur la pierre; mais il y a » temps d'édifier et temps de détruire. Elle était son épouse; » mais c'est maintenant une adultère et une prostituée : c'est » pourquoi il l'a répudiée, *et il veut qu'on lui en substitue une* » *autre*, qui lui sera fidèle [2]. »

Mais s'il en est ainsi, *si les vérités sont devenues comme une langue étrangère à la plupart des chrétiens*, que faut-il penser des promesses si formelles de Jésus-Christ? Où est la vraie profession de la foi catholique? Où en trouve-t-on l'enseignement légitime? Où faudra-t-il aller chercher l'épouse chérie du Fils de Dieu incarné? Sans doute dans les petites Églises jansénistes que Quesnel forma sur ses vieux jours dans la ville d'Amsterdam! dans l'Église schismatique d'Utrecht dont il prépara de loin la révolte! ou bien encore dans ces réunions sacriléges qui retentissent de blasphèmes contre la bulle *Unigenitus*, et où l'on at-

[1] Prop. xcv.

[2] Feller, Dict. hist., au mot Verger de Hauranne, et dans d'autres auteurs.

[redacted]

tend que le peuple ait répondu *amen*, après la consécration du prêtre, pour croire (si toutefois on le croit en effet) que Jésus-Christ est réellement présent dans l'Eucharistie! nous disons, *si toutefois on le croit en effet;* car nous ne manquons pas de livres de prières, composés par des auteurs célèbres dans le parti, où le dogme catholique de la présence réelle est au moins plus qu'oublié [1]. La proposition de Quesnel : « Les vérités sont deve- » nues, etc. [2] » suppose que l'Église peut tomber presque tout entière dans l'ignorance des vérités dont elle est la dépositaire, la gardienne, et qu'elle peut par conséquent errer, contre la promesse de son divin fondateur, qui a déclaré qu'il est avec elle, tous les jours, jusqu'à la fin du monde, et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ; cette proposition est donc erronée, et il faut croire que l'Église enseignera toujours la vraie doctrine, et qu'elle subsistera, malgré les persécutions, jusqu'à la consommation des siècles. Ainsi, la vieillesse prétendue de l'Église est un délire, une rêverie, ou plutôt un véritable blasphème. Est-ce que son divin époux, qui la soutient et la vivifie, vieillit lui-même, ou la laisserait tomber de vétusté?

Il est essentiel à l'Église d'avoir des justes dans son sein. Quoique les pécheurs n'y soient pas nécessaires comme pécheurs, il est néanmoins « constant par la foi qu'elle ne sera jamais sans le » mélange de bons et de méchans. Il faut reconnaître de plus que » les méchans sont réellement de l'Église, qu'ils en sont des » membres réels, et qu'ils en font véritablement partie... (non) à » titre de pécheurs... (mais) parce qu'ils ont la foi habituelle, » qu'ils professent les vérités révélées, et qu'ils se conforment au » culte public sous l'autorité et la dépendance des pasteurs légi- » times [3]. »

[1] Dans les Heures de Port-Royal, etc., le fidèle dit, à l'élévation de la sainte hostie, qu'il adore Jésus-Christ *au jugement général et à la droite du Père éternel.* Dans les *Heures chrétiennes ou Paradis de l'âme*, etc., on ne regarde non plus le Fils de Dieu, avant et après la consécration, que comme assis à la droite du Père ou mourant sur la croix. Dans les *Heures dédiées à la noblesse*, etc., on reconnaît que le Sauveur *est présent dans cette Église,* sans doute selon cette parole divine : *Où deux ou trois se seront assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux.* Matth., 18, 20.

[2] *Voyez*-la ci-dessus, pag. 413.

[3] Réal. du Jans.

Il y a des grâces actuelles hors de l'Église : Corneille en est une preuve; saint Paul une autre; l'Eunuque de la reine de Candace, une troisième, et tous ceux qui viennent se réunir tous les jours à *la nation sainte, au peuple acquis*, comme parle saint Pierre [1], en fournissent de continuels monumens. D'ailleurs, c'est par le baptême qu'on est fait enfant de l'Église, et qu'on en devient membre ; or, le baptême est certainement une grâce. Il y a aussi des grâces habituelles hors du corps de l'Église : un homme qui en a été injustement retranché peut avoir la grâce sanctifiante ; un catéchumène peut être justifié avant que d'avoir reçu le premier sacrement [2].

Quant à l'administration du sacrement de pénitence, on voit assez pourquoi Quesnel veut qu'on y use d'une rigidité si effrayante. Puisque, suivant ses principes, *on se retranche de l'Église en ne vivant pas selon l'Évangile*, et que *hors d'elle il n'y a point de grâce*, il est clair que le chrétien qui est tombé dans un péché mortel a cessé par-là même d'être membre de l'Église ; que dès lors il n'a plus de droit aux sacremens, ni à l'assistance au sacrifice redoutable, etc., et qu'il n'y a plus pour lui de moyen de salut ; par conséquent qu'il faut *lui donner le temps de porter avec humilité* (ce qu'il ne peut sans le secours de la grâce) *et de sentir le poids du péché, de demander* (ce qui lui est encore impossible) *l'esprit de pénitence et de contrition, et de commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu* [3] (par des œuvres qui cependant seront des péchés), attendant qu'une grâce extraordinaire, miraculeuse, descendue on ne sait par quel canal, vienne répandre dans le cœur de ce misérable cet amour parfait qui signale les enfans de Dieu , mais que l'on reconnaîtra à tels signes qu'on pourra, attendant, disons-nous, toutes ces choses, avant que de déclarer par la vertu inefficace de l'absolution à ce fils retrouvé qu'il est à présent digne d'assister à la sainte messe, de s'asseoir avec les fidèles à la table sacrée, et, s'il est ecclésiastique, d'exercer les fonctions de son ministère, etc. Il serait plus simple et beaucoup plus conforme aux principes de notre docte novateur, de dire tout uniment au pécheur qui se présente au tribunal de la réconciliation : « Vous êtes un malheu-

[1] i. Ep. 2, 9.
[2] *Voyez* ce que nous avons dit ci-devant, pag. 403.
[3] Prop. LXXXVII.

[redacted]

» reux ! le crime que vous avez commis vous a poussé hors de l'É-» glise, précipité sous le poids intolérable de *la loi comme un* » *juif*[1]; il n'y a plus pour vous *de grâce, de guérison, de salut,* à » moins d'un miracle inespéré ! Vos prières, vos macérations, vos » aumônes, toutes vos œuvres pieuses seront désormais de nou-» veaux péchés, même mortels : il ne vous reste donc point d'au-» tre parti que celui de vivre au gré de la cupidité, laquelle sera » probablement à jamais votre unique guide. » Un tel discours pourrait engager peut-être un pécheur à s'aller pendre de déses-poir, mais ce qui doit surtout empêcher un confesseur, bon jansé-niste, de parler de la sorte, c'est qu'il compromettrait la sainte doctrine, et c'est ce qu'il faut éviter à quelque prix que ce soit[2].

Il ne nous appartient pas, et ce n'est pas ici le lieu de rappe-ler aux dispensateurs des mystères de Dieu ce qu'ils doivent faire et éviter pour lier et délier avec sagesse les consciences dans le saint tribunal : saint Charles Borromée a tracé sur cet important objet des règles également éloignées d'un relâchement perni-cieux et d'une rigueur funeste, et le clergé de France les a jugées si prudentes et si conformes à la saine morale qu'il les a fait im-primer et répandre dans les diocèses pour servir de guide aux confesseurs. Opposons donc la foi de l'Église, qui est assez con-nue, et ses règles sages aux dogmes farouches et aux principes désespérans de l'auteur des *Réflexions morales.*

6° Enfin, concernant le pécheur.

Le premier homme ayant prévariqué dans le Paradis terrestre

[1] Prop. LXIII.

[2] « Si la prudence nous oblige d'avoir égard à la disposition des es-» prits avec lesquels nous avons à traiter, c'est principalement avec ceux » qui sont suspects d'avoir des sentimens contraires aux nôtres qu'il » faut apporter toute sorte de précaution. C'est pourquoi les *unis* se » serviront de toute la discrétion possible..., et prendront garde de mé-» nager de telle sorte le zèle qu'ils ne nuisent pas à la doctrine de *S. Au-» gustin*, prétendant de l'avancer à contre-temps... Ils ne feront point » de difficulté de désavouer la doctrine et de dire qu'ils ne sont point » jansénistes... Ils ne diront point ouvertement leur opinion, mais ils la » donneront sous des termes qui la feront paraître presque la même » que l'opposition commune, afin de n'effaroucher pas d'abord les es-» prits, les amenant peu à peu, etc. » (Lettres circulaires à MM. les » disciples de S. Augustin.) « Comme il faut se gouverner avec les sus-» pects. »

en mangeant du fruit dont Dieu lui avait défendu de manger, sa désobéissance criminelle fut pour lui une source féconde de misères déplorables. Dépouillé sur-le-champ de la justice dont la grâce l'avait orné, devenu un objet de colère et d'indignation aux yeux du Tout-Puissant, assujéti à la mort, suivant la menace divine qui lui en avait été faite, tombé sous la puissance du démon et fait son esclave, il se vit tout-à-coup bien tristement changé, soit du côté de l'âme, soit du côté du corps.

Il y a plus, la prévarication du premier homme ne fut pas préjudiciable à lui seul. Comme chef du genre humain et le représentant tout entier, il avait aussi été établi dépositaire du sort de tous ceux qui naîtraient de lui dans la suite des siècles par la voie ordinaire. Sa fidélité ou son infidélité à garder le précepte dont nous venons de parler était décisive ou pour conserver et faire couler sur toute sa postérité, par son canal, les faveurs admirables dont il était en possession, ou pour en tarir en lui-même la source : il désobéit, et sa désobéissance, qui réunit tous les caractères d'une vraie révolte, perdit aussi tous ses descendans, les souilla tous, les changea tous.

Quand nous disons tous, on s'attend bien que nous ne comprenons pas dans ce nombre le Sauveur, qui, quoique enfant d'Adam, à raison de la nature humaine qu'il possède, n'a ni contracté, ni dû contracter la souillure du péché de notre premier père, puisque, formé dans le sein d'une Vierge par l'opération du Saint-Esprit, il n'a pas été conçu comme nous. Nous exceptons encore, ainsi que nous l'avons dit ci-devant, son auguste mère, touchant laquelle, quand il s'agit du péché originel, il faut observer les constitutions que des souverains pontifes ont données à ce sujet.

La transmission du péché du premier homme à ses descendans est un mystère impénétrable à la raison humaine; mais la foi nous apprend qu'elle a lieu, et ce péché, qui est en nous aussitôt que nous sommes, nous est propre, nous fait naître pécheurs, enfans de colère, esclaves du démon, indignes du ciel, sujets à l'ignorance, à la concupiscence, à la mort et à tant d'autres misères, qui en sont les effets, la solde, la punition.

Cependant, tout en reconnaissant combien la transgression de notre premier père nous a été funeste, il faut prendre garde d'en exagérer à l'excès les terribles suites.

Ce péché désastreux a véritablement affaibli la liberté naturelle de l'homme pour le bien moral; mais il ne l'a pas détruite : il a

[redacted]

jeté le coupable dans les ténèbres épaisses d'une ignorance fâcheuse; mais il n'a pas éteint en lui toutes les lumières de la loi que la main du Créateur y avait comme gravée: il a répandu dans son cœur cette concupiscence laborieuse, qui est la source de tous les péchés actuels; mais il n'a pas banni de ce cœur toute affection louable: il a changé l'homme tout entier, en le précipitant dans un état malheureux, eu égard à ce qu'il était auparavant, et même d'une manière absolue, en le souillant aux yeux de son Créateur, etc.; mais il n'a pas effacé totalement en lui l'image de Dieu: en sorte que, quoique profondément blessée par le péché originel, la nature humaine n'en a pas été maltraitée ni corrompue au point de ne plus rien conserver de sa bonté primitive, et il faut reconnaître que, sauf le péché avec lequel nous entrons dans cette vallée de larmes, *Dieu eût pu créer l'homme dès le commencement tel qu'il naît aujourd'hui* [1].

C'est même en vertu des précieux restes dont nous parlons que l'homme peut encore, dans l'état présent, et sans le secours de la grâce de son divin Réparateur, connaître quelques vérités naturelles, avoir quelques sentimens légitimes, faire quelques actions moralement bonnes, résister d'une manière irrépréhensible à quelques tentations légères; mais non pas remplir tous les devoirs qu'impose la loi naturelle, ni triompher de tentations très-graves.

Cependant, s'il arrive en effet que l'homme agisse réellement ainsi, il faut bien se garder de conclure de là que le peu de bien qu'il fait de cette sorte dépasse le moins du monde les limites de l'ordre naturel, ni qu'il opère aucun mérite pour le ciel ou dans l'ordre du salut. Car, quoi qu'il fasse, il ne peut avec les seules ressources qu'il trouve dans sa nature ni mériter la première grâce actuelle, ni faire le moindre bien surnaturel, ni sortir du misérable état du péché, ni se disposer à la grâce sanctifiante, ni, à plus forte raison, mériter la vie éternelle: soutenir le contraire, ce serait entreprendre de ressusciter le Pélagianisme que l'Église a foudroyé depuis long-temps.

L'homme étant donc tombé, comme nous l'avons dit, et ne trouvant en lui-même ni force pour se relever, ni ressource pour sa-

[1] C'est la doctrine qui résulte de la condamnation de cette proposition de Baïus: *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.* Bulle *ex omnibus afflictionibus*; prop. inter damnatas LV.

tisfaire à la justice divine, ni moyen pour se justifier devant Dieu, il fallait, ou qu'il pérît misérablement à jamais, ou que le Tout-Puissant lui pardonnât d'une manière absolue, ou qu'il lui prêtât un secours surnaturel pour le tirer de l'abîme profond dans lequel le péché l'avait précipité.

En effet, Dieu eut pitié du genre humain. Il promit à Adam, et dans sa personne à toute sa postérité, un libérateur, promesse qu'il réitéra souvent à travers les siècles pour en renouveler la foi indispensable. Or, le temps marqué pour l'exécution de ce grand dessein étant venu, le Verbe éternel s'incarna, et, s'étant chargé des péchés de tous les hommes, il mourut sur la croix pour les expier, méritant à tous les coupables, par l'effusion de son précieux sang, les grâces nécessaires pour réparer abondamment leur malheur, c'est-à-dire pour être réconciliés avec Dieu et sauvés.

C'est donc avec raison que le Fils de Dieu fait homme est appelé *Jésus-Christ, agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde, agneau immolé dès l'origine du monde.* Il est le Sauveur promis ; il s'est immolé pour effacer les péchés des hommes, et son sacrifice adorable commença, dès la chute d'Adam, à produire ses salutaires effets. Le Verbe incarné mort pour nous est donc le fondement de toute notre espérance, de toute notre justification, de tout notre salut. La rédemption qu'il a opérée sur la croix a été surabondante : les Pères de l'Église, appuyés sur l'Écriture sainte, soutiennent qu'elle a été, non-seulement entière et complète, mais qu'elle nous a rendu de plus grands avantages que ceux dont nous étions déchus par le péché originel : de là l'Eglise s'écrie elle-même, en parlant de ce péché : *Felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem !*

Depuis la publication de l'Évangile, la justification, c'est-à-dire *la translation de l'état dans lequel l'homme naît enfant du premier Adam, à l'état de grâce et d'enfant adoptif de Dieu par le second Adam Jésus-Christ, notre Sauveur, ne se peut faire sans l'eau de la regénération, ou sans le désir d'en être lavé,* dit le saint concile de Trente [1]; mais les mérites du Sauveur sont appliqués si libéralement à l'homme dans le sacrement de baptême, et le péché y est tellement effacé, qu'il ne reste plus rien dans celui qui l'a reçu avec tous ses effets qui puisse l'empêcher d'être admis de suite dans le séjour immortel de la gloire, s'il mourait dans cet heu-

[1] Sess. 6, c. 4.

[redacted]

reux état : ainsi, tout ce qui est réellement péché et toute dette contractée par le péché lui est miséricordieusement remis par la vertu du sacrement dont nous parlons.

Il ne faut donc pas dire avec quelques hérétiques du seizième siècle que le péché originel n'est autre chose que la concupiscence même, ce penchant fâcheux *qui nous entraîne au mal*, pour parler comme Mélancthon ; ni, avec Baïus, Jansénius et leurs partisans, qu'il consiste formellement dans la concupiscence habituelle dominante. Il s'ensuivrait de ces systèmes ou que ce péché ne serait pas réellement et entièrement effacé par la grâce de Jésus-Christ qui nous est communiquée dans le baptême, et qu'il ne se trouverait que *comme rasé, non imputé* dans celui qui posséderait cette grâce précieuse, double erreur condamnée par le concile de Trente [1], ou qu'il serait imputé de nouveau au chrétien tombé dans quelque péché mortel et qu'il revivrait alors en lui, autre erreur qui semble avoir donné lieu à cette proposition aussi fausse que ridicule : « L'homme doit faire pénitence pendant toute » sa vie du péché originel [2]. » Sans doute la concupiscence est un défaut, un vice, une source féconde de tentations dangereuses, par conséquent un vrai mal ; mais outre qu'on ne peut la regarder comme un véritable péché par elle-même, comment formerait-elle l'essence du péché originel, puisqu'elle y est postérieure et qu'elle n'en est réellement que la suite, l'effet, la punition ?

Indépendamment de ce péché, qui ne nous a été volontaire qu'en Adam, et qui n'est péché en nous que parce que notre premier père l'a commis très-volontairement, nous en commettons nous-mêmes d'autres pendant que nous avons, en cette vie, l'usage de notre raison et de notre liberté. Ces *transgressions libres et volontaires de la loi de Dieu naturelle et positive* se nomment péchés actuels. Ils sont véniels ou mortels, suivant qu'ils sont légers ou graves en eux-mêmes, ou dans les circonstances qui les accompagnent. Mais tous offensent Dieu, quoique inégalement, et méritent de sa part des punitions proportionnées : ceux-là en méritent de passagères ; ceux-ci d'éternelles.

Les premiers, quel qu'en soit le nombre, n'éteignent pas la charité dans l'âme du juste ; mais ils la refroidissent, disposent, conduisent même au péché mortel, soit en diminuant dans le cou-

[1] Sess. 5, De peccat. orig., can. 6.
[2] Prop. XIX, int. damnat. ab Alexandro VIII, die 7 decemb. 1690.

pable la crainte du mal, et l'habituant à le commettre avec facilité, soit en engageant Dieu à ne pas donner des secours surnaturels, ni aussi multipliés, ni aussi grands qu'il l'eût fait d'ailleurs, à un ami qui montre si peu de docilité, de reconnaissance, d'éloignement à lui déplaire. Cependant la faiblesse de l'homme est si grande, les tentations qui le poussent au mal sont si fréquentes, si variées et si fortes, que l'homme le plus juste ne peut passer toute sa vie sans tomber dans quelque faute légère, à moins d'un privilége spécial de Dieu, privilége que l'Église reconnaît avoir été donné à la sainte Vierge [1].

Quoique tous les péchés mortels ne soient pas égaux, non plus que ceux dont nous venons de parler, il est néanmoins constant qu'il n'en faut qu'un seul pour faire déchoir le pécheur de l'état de grâce, le rendre ennemi de Dieu, esclave du démon, sujet à l'enfer.

Il n'entre pas dans notre plan de parler ici des différentes sortes de péchés mortels qui se commettent; des ravages qu'opèrent ces funestes trangressions dans l'esprit et le cœur du prévaricateur, ni des châtimens temporels ou spirituels qui souvent en sont la suite pendant cette vie périssable: on peut consulter, sur ces divers objets, l'Écriture, les Pères, les théologiens orthodoxes et une foule de bons livres ascétiques.

Mais dans quelque aveuglement d'esprit et dans quelque endurcissement de cœur que soit tombé un pécheur, à force de multiplier ses péchés et d'en commettre d'énormes, s'il est infidèle, destitué même de tout secours surnaturel de la part de Dieu (supposition que nous sommes bien éloignés d'admettre), il conserve encore dans sa raison, qui n'est pas totalement obscurcie, des lumières qui l'éclairent; dans sa conscience, dont le langage se fait quelquefois entendre, un dictamen qu'il ne tient qu'à lui d'écouter; dans la loi naturelle, qui crie au fond de son cœur, un stimulant qui le presse au bien; dans sa liberté, qui n'est pas entièrement anéantie, des forces avec lesquelles il peut choisir entre le bien et le mal moral, et se déterminer au premier, quand les obstacles qui s'y opposent ne sont pas difficiles à vaincre; éviter le second, quand les tentations qui y portent ne sont que très-légères et peu séduisantes : il conserve donc encore ces précieux restes dont nous parlions plus haut [2], et comme ces der-

[1] Concil. Trid., sess. 6, De justif., can. 23.
[2] Page 418.

[redacted]

niers traits dans lesquels Dieu reconnaît encore l'esquisse imparfaite de son image.

Quesnel a donc grand tort de dire de ce pécheur que « sa volonté n'a de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se » précipiter, de force que pour se blesser ; capable de tout mal, » impuissante à tout bien ;... (qu'il) n'est libre que pour le mal ;... » (n'est) que ténèbres, qu'égarement et que péché ;... (que) toute » connaissance de Dieu, même naturelle,... ne produit (en lui) » qu'orgueil, que vanité, qu'opposition à Dieu même, au lieu des » sentimens d'adoration, de reconnaissance et d'amour ;... (qu'il » n'y a dans ce pécheur) rien qu'impureté, rien qu'indignité ; » qu'enfin *il ne peut rien aimer qu'à sa condamnation* [1] ; par conséquent, que toutes ses œuvres sont des péchés, et toutes ses vertus des vices. Cette doctrine découle naturellement de la maxime erronée des deux amours exclusifs ; elle renferme des dogmes chers au parti ; mais la foi catholique condamne ces dogmes prétendus, et l'Église anathématise tous ceux qui les soutiennent.

Le même novateur erre encore d'une manière plus insoutenable, si nous pouvons le dire ainsi, quand il applique presque toutes ces propositions, et d'autres encore du même genre, au fidèle devenu prévaricateur, et quand il s'écrie d'un ton dogmatique : « Que reste-t-il à une âme qui a perdu Dieu et sa grâce, sinon le » péché et ses suites, une orgueilleuse pauvreté et une indigence » paresseuse, c'est-à-dire une impuissance générale au travail, à » la prière et à tout bien [2] ? » En effet, pour nous arrêter à ce dernier texte, Quesnel y prévarique, soit qu'il entende y parler de la grâce actuelle, ainsi qu'il l'assure dans ses mémoires justificatifs ; soit qu'il y ait en vue la grâce habituelle ou sanctifiante, comme l'insinuent ses expressions prises dans leur sens naturel. Car, considéré sous le premier point de vue, c'est-à-dire privé de toute grâce actuelle (hypothèse vraiment inadmissible), le fidèle pécheur ne serait pas, dans l'ordre de la nature, de pire condition que l'infidèle dont nous parlions tout à l'heure ; il pourrait donc au moins tout ce que celui-ci peut encore ; il n'éprouverait donc pas *une impuissance générale au travail*, *à tout bien*. Nous disons, *il pourrait donc au moins*, à cause des lumières

[1] Prop. XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII.
[2] Prop. I.

beaucoup plus étendues qu'il a, et des vertus acquises qu'il conserve, et qui peuvent être, en lui plus nombreuses, plus solidement établies, toutes naturelles qu'on les suppose dans la présente hypothèse. Or, personne n'ignore que l'habitude du bien en rend la pratique plus aisée.

Considéré sous le second rapport, c'est-à-dire hors de l'état de grâce, le fidèle pécheur conserve encore, outre les avantages précieux dont nous venons de parler, la foi, qui lui montre des ressources à son malheur dans la prière, le jeûne, l'aumône, le sacrement de Pénitence, etc.; l'espérance, qui lui peint dans celui qu'il a eu l'ingratitude d'offenser un père tendre qui l'attend, l'invite à revenir à lui, lui offre un généreux pardon, lui tend des bras miséricordieux ; des vertus chrétiennes acquises, qui forment dans son cœur, aidé de la grâce, comme un besoin toujours renaissant de faire le bien. L'Église sollicite sa conversion auprès du Père des miséricordes ; quelques âmes justes adressent peut-être dans le secret des vœux au ciel en sa faveur ; il voit autour de lui de bons exemples ; il entend des instructions touchantes ; il éprouve peut-être des revers, des peines intérieures ; la grâce excite de temps en temps dans sa conscience de salutaires remords ; tous ces moyens, réunis aux illustrations et pieux mouvemens que le Saint-Esprit opère en lui, peuvent le ramener. Il conserve de plus les caractères spirituels qu'impriment dans l'âme certains sacremens qu'il a reçus : il est donc encore chrétien, confirmé, prêtre, évêque ; obligé conséquemment à une multitude de devoirs qu'il ne peut remplir comme il faut sans le secours de la grâce céleste, secours donc qui est toujours prêt, ou qu'il peut toujours demander et obtenir, parce que Dieu ne commande pas l'impossible. Il faut conclure de là que le fidèle pécheur a constamment au moins la grâce de la prière, et, par une suite nécessaire, le pouvoir au moins médiat de faire de bonnes œuvres dans l'ordre surnaturel ; de croire, craindre, espérer, se repentir, aimer, etc., comme il faut pour se disposer à la justification; enfin d'observer les commandemens de Dieu. Il est vrai que les œuvres qui se font dans le déplorable état du péché sont mortes, en ce sens qu'elles ne donnent aucun droit au ciel, et qu'elles n'y seront jamais couronnées ; mais elles ne laissent pas d'être très-utiles, nécessaires même au pécheur : car, outre qu'il accomplit la loi divine, en opérant celles qui lui sont commandées, il peut aussi par ses prières, ses jeûnes, ses aumônes, etc., toucher le cœur de Dieu,

[redacted]

attirer les regards de sa miséricorde, obtenir de nouveaux secours surnaturels, mériter improprement (*de congruo*) le pardon de ses péchés et la grâce sanctifiante. Rien n'est tant recommandé au pécheur, dans les livres saints, que les bonnes œuvres dont nous parlons : le fidèle tombé n'est donc pas dans l'impossibilité de les faire ; elles ne lui sont donc pas inutiles ; bien moins sont-elles des péchés, comme le prétend Quesnel ; même des péchés mortels, ainsi que le décident les auteurs impies de la *circulaire*. Le concile de Trente a défini le contraire en opposition à la doctrine des hérésiarques du seizième siècle. « Si quelqu'un dit que toutes » les œuvres qui se font avant la justification, de quelque manière » qu'elles soient faites, sont de véritables péchés, ou qu'elles » méritent la haine de Dieu, ou que plus un homme s'efforce de » se disposer à la grâce, plus il pèche grièvement : qu'il soit ana- » thème [1]. » S'élever fièrement au-dessus de cette définition si péremptoire, en alléguant, avec les auteurs hétérodoxes que nous venons de citer, que le concile de Trente *n'est pas canonique, et qu'il n'était composé que de moines violens* [2], ou, avec d'autres du même parti, en assimilant ce saint concile aux brigandages odieux de Tyr et d'Éphèse [3], c'est, à notre avis, se montrer digne émule de ce serpent perfide qui dit autrefois à notre première mère, pour l'engager à manger du fruit défendu : « Non, vous ne mourrez » point, car Dieu sait qu'en quelque jour que vous en aurez mangé, » vos yeux s'ouvriront ; et vous serez comme des dieux, sachant » le bien et le mal [4]. »

Le sacrement de pénitence est comme une seconde planche que la miséricorde divine tend au fidèle pécheur, pour le tirer du naufrage qu'il en fait, en se laissant tomber dans le péché mortel,

[1] Sess. 6, De justif., can. 6.

[2] *Voyez* ce que nous avons rapporté dans une note, p. 380 et suiv.

[3] Telle était la manière dont en parlait auprès de nous, au commencement de notre triste révolution, un religieux distingué par le rang qu'il occupait dans son ordre. Il se disait Janséniste, et nous eûmes très-certainement la preuve qu'il l'était en effet autant de cœur que d'esprit, et que, s'il admettait tous les principes du système pour former sa croyance, il n'était pas moins docile à régler sa conduite d'après toutes les conséquences qui se déduisent du même système : c'était un homme sans foi et sans mœurs, cependant très-sévère à l'égard de ceux qui lui étaient soumis et surtout grand partisan de la révolution.

[4] Genès., 3, 4, 5.

après son baptême. Il peut encore être justifié par la contrition parfaite jointe au vœu de recourir au sacrement de pénitence. Nous renvoyons nos lecteurs, touchant ces objets, aux théologiens orthodoxes, à beaucoup de bons livres qui en traitent pertinemment, et surtout au concile œcuménique que nous venons de citer. Ce concile définit, entre plusieurs autres dogmes catholiques qui ont rapport à cette matière, que l'absolution sacramentelle est un acte judiciaire, et non un ministère vide et inefficace (*nudum*), par lequel le prêtre prononce et déclare purement que les péchés sont remis; et que, lors même qu'ils seraient en état de péché mortel, les prêtres ne laisseraient pas de conserver la puissance de lier et de délier. Il avait déjà défini, en parlant d'une manière plus générale, que le même péché n'empêchait pas qu'un sacrement ne fût validement confectionné et administré; pourvu que le ministre coupable observât d'ailleurs tout ce qui est essentiel à la confection et à l'administration de ce sacrement [1].

II. Le principe des deux délectations relativement victorieuses, tel que nous l'avons rapporté ci-devant [2], et tel que l'admirent Jansénius et Quesnel, est non-seulement démenti par le sens intime, contraire à l'expérience, opposé à la raison, injurieux à Jésus-Christ; il est de plus hérétique et la source de plusieurs hérésies.

Nous disons, *démenti par le sens intime*. Soit, en effet, que nous cédions à une tentation, et que nous fassions le mal auquel elle nous porte, soit que nous y résistions, et que nous opérions le bien contraire, nous entendons presque toujours une voix qui crie au dedans de nous que nous sommes maîtres de choisir entre le bien et le mal qui se présente; que nous pouvons prendre un autre parti que celui que nous prenons, accomplir ou violer le précepte, et, par conséquent, que nous ne sommes point nécessités ni déterminés invinciblement par la grâce ou la concupiscence, d'après le degré de prépondérance de l'une ou de l'autre. Nous disons *presque toujours*, afin d'exclure ces premiers mouvemens subits qui échappent avant la réflexion, et ces accès terribles qui entraînent, emportent et précipitent avant qu'on ait pu délibérer, et qui conséquemment ne sont pas libres. Et sur

[1] Sess. 14, De pœnit. sacram., can. 9, 10. Sess. 7, De sacrament. in genere, can. 12.

[2] *Voyez*-les, pages 14, 377 et suivantes.

quoi seraient donc fondés cette joie douce que nous ressentons quand nous avons remporté la victoire et fait le bien ; cette tristesse secrète, ce remords pénible qui suivent de si près notre défaite, le mal que nous avons commis, si ce n'est sur la persuasion invincible que nous avons que nous pouvions prendre une autre détermination et que nous sommes libres ou maîtres de notre choix ? Or, ce sentiment intérieur que nous avons, même malgré nous, de notre liberté, c'est la voix du sens intime, de ce témoin irrécusable que l'auteur de la nature a placé lui-même au-dedans de nous, pour nous avertir infailliblement de ce qui s'y passe.

Nous disons *contraire à l'expérience*. Il est constant que nous agissons quelquefois par raison contre notre répugnance ; que la crainte de l'enfer nous retient, et nous empêche de commettre des fautes auxquelles nous nous sentons beaucoup d'attraits. Or, depuis quand la raison est-elle formellement un vrai plaisir ? Depuis quand la crainte en est-elle de même un autre ? En tout cas, si ce sont là des plaisirs formels, ils ne sont pas, à coup sûr, très-pesans ; ils doivent donc, suivant le système, laisser souvent, pour ne pas dire toujours, en l'air le bassin de la balance jansénienne dans lequel ils se trouvent, tant ces plaisirs sont légers, en comparaison de la concupiscence bien autrement lourde, qui ne déloge jamais du bassin opposé. Aussi, les bons Jansénistes ne comptent-ils pour rien la raison en cette matière, et ils regardent la crainte servile comme un mal réel. Suivant eux, c'est la grâce ou délectation céleste qui fait tout le bien, empêche tout le mal ; la crainte n'arrête que la main, et n'empêche pas que le cœur ne soit livré au péché.

Nous disons *opposé à la raison*. Elle nous dit en effet que nous ne sommes libres qu'autant que nous sommes véritablement maîtres de notre choix ; que notre détermination est réellement en notre pouvoir et que nous ne suivons pas irrésistiblement un agent qui ne dépend point de nous : que si donc la concupiscence détermine invinciblement notre volonté au mal, c'est à elle de répondre de tout le mal que nous faisons d'après l'impulsion de la nécessité qu'elle nous impose ; que si au contraire la grâce emporte nécessairement notre volonté au bien qui sort de nos mains, tout le mérite de ce bien retourne aussi à la grâce, et que nous n'en avons nous-mêmes aucun ; qu'en conséquence, quoi qu'il nous arrive ou que nous fassions, nous ne sommes ni dignes de
ni répréhensibles ; que, dans cette hypothèse révoltante,

les préceptes sont véritablement injustes, les conseils entièrement déplacés, les récompenses dépourvues de toute espèce de titre, les menaces pleines de ridicule, les châtimens des actes émanés de la tyrannie, et qu'enfin, si notre cœur va et vient nécessairement pour le bien et le mal moral, ensuite d'un peu plus ou d'un peu moins de plaisir indélibéré, comme une balance qu'un peu plus ou un peu moins de poids fait nécessairement baisser ou monter, suivant les lois physiques de l'équilibre, ainsi que le veut le patriarche Jansénius, le bien et le mal, le vice et la vertu sont de vraies chimères, le ciel est une pure illusion, l'enfer une terreur vaine, la religion une fade invention de la sottise, bien loin d'être l'ouvrage de Dieu dont la bonté, la justice et la sagesse entrent essentiellement dans l'idée que nous avons de lui.

Nous disons *injurieux à Jésus-Christ*. En effet, ce n'est pas la volonté qui lutte dans le combat, suivant le système, c'est le Fils de Dieu qui se trouve aux prises avec le démon, sa grâce avec la concupiscence : la volonté de l'homme est témoin oisif de ce qui se passe; elle marche seulement en esclave à la suite du victorieux. Les armes des combattans sont les mêmes, c'est-à-dire le plaisir; la condition n'est pas différente de part et d'autre, puisque la décision n'est que la suite du plus ou du moins de plaisir que chacun fournit. Or, une telle comparaison n'est-elle pas injurieuse à Jésus-Christ et ne renferme-t-elle pas un vrai blasphème?

Nous ajoutons *hérétique*, parce qu'il est de la foi que le libre arbitre n'est point perdu ni éteint depuis le péché d'Adam; que l'homme, sous la motion de la grâce, peut donner ou refuser son consentement [1], et qu'enfin, pour mériter ou démériter dans l'état de nature tombée, il ne suffit pas que la volonté ne soit point forcée, comme l'ont prétendu Baïus et Jansénius, mais il faut de plus qu'elle soit exempte de toute nécessité, non-seulement immuable et absolue, mais même relative, en sorte que la volonté puisse actuellement surmonter la délectation prépondérante, et que le volontaire, s'il est nécessaire, n'est pas libre d'une liberté qui suffise pour le mérite et le démérite de la vie présente [2].

Enfin, nous soutenons que le principe des deux délectations

[1] Concil. Trid., sess. 6, De justif., can. 5 et 4.

[2] *Voyez* ci-dessus, pag. 25 et suiv.

[redacted]

relativement victorieuses *est la source de plusieurs hérésies.* Car il suit de là que la grâce efficace donne seule un vrai pouvoir de faire le bien et de résister à la concupiscence ; que les justes n'ont pas toujours le secours surnaturel nécessaire pour pouvoir observer les commandemens, puisqu'il leur arrive de les violer ; que quelques préceptes leur sont donc impossibles, quoiqu'ils veuillent les accomplir et qu'ils fassent à cet effet des efforts selon les forces présentes qu'ils ont ; qu'il suffit pour mériter ou démériter d'avoir une liberté exempte de violence ou de contrainte ; qu'on ne résiste jamais à la grâce intérieure ; que telle est l'idée que Dieu veut que nous ayons de cette grâce et qu'il nous en donne lui-même dans les saintes Lettres ; qu'on ne peut pas plus y résister que les créatures purent résister au Créateur, quand il les tira du néant, ou qu'un mort pouvait résister à la volonté toute-puissante de Jésus-Christ, lorsqu'il lui commandait de sortir du tombeau ; que quiconque a une autre idée de la grâce intérieure erre véritablement dans la foi et est formellement hérétique ; que Dieu sauve infailliblement tous ceux qu'il veut sauver ; que par conséquent ceux qui se perdent n'ont aucune part à cette volonté de Dieu, et que Jésus-Christ n'a point prié, n'est point mort pour leur salut éternel, mais pour celui des seuls élus, etc. Or, qui ne voit que toutes ces erreurs sont autant de conséquences qui découlent de la maxime que nous combattons ? Qui n'y reconnaît aussi les dogmes hérétiques contenus dans les cinq propositions de Jansénius, et sommairement toute la doctrine de Quesnel sur la grâce et la prédestination [1] ?

Le principe des deux délectations relativement victorieuses est donc démenti par le sens intime, contraire à l'expérience, opposé à la raison, injurieux au Sauveur du monde, hérétique en lui-même et la source de plusieurs hérésies.

Comme notre plan nous engage à tracer ici quelques vérités en opposition à ce ramas d'erreurs et d'hérésies, il nous paraît utile de donner préalablement une idée succincte de la grâce dont nous avons à parler, et d'en indiquer au moins les divisions dont la connaissance est nécessaire pour entendre ce que nous avons à en dire.

Or, par le mot *grâce*, nous entendons *un don surnaturel et gra-*

[1] *Voyez* ce que nous avons dit ci-dessus, page 215 et suivantes, et depuis la page 384 jusqu'à la page 391 inclusivement.

tuit accordé de Dieu à l'homme pour le conduire au salut éternel; soit que ce don lui ait été conféré *avant sa chute* par la seule libéralité du Créateur, comme l'enseigne saint Thomas, ou bien encore en vue des mérites de Jésus-Christ considéré comme chef du genre humain, ainsi que le veulent les Scotistes, soit que ce don soit accordé à l'homme *depuis sa chute* par la miséricorde divine, en vue des mérites de la passion et de la mort de notre divin Rédempteur, comme le reconnaissent tous les catholiques, fondés sur l'Écriture et la tradition.

On conçoit facilement ce que signifie le mot *don*, pris dans un sens vague et général. Il n'en est pas de même quand il se trouve joint au mot *surnaturel :* aussi les théologiens l'expliquent-ils diversement. Pour nous, qui n'envisageons ici la grâce que comme donnée à l'homme innocent ou déchu de la justice originelle, nous désignons par ces mots, *don surnaturel*, un secours ou un don qui est d'un ordre supérieur à la nature humaine, qu'elle n'exige pas par sa constitution, qui ne lui est point dû, ni comme un complément nécessaire, ni comme une suite de sa création, et qui tend par lui-même à diriger l'homme vers la vision intuitive.

Par don *gratuit*, nous voulons dire que Dieu ne devait point sa grâce à l'homme; qu'il eût pu ne la lui jamais donner, et que s'il la lui a accordée et promise, ce n'a été que par un pur effet de sa libéralité ou de sa miséricorde, pouvant, sans blesser en aucune manière sa bonté, sa sagesse et sa justice, créer l'homme dans l'état de pure nature, et l'y laisser, comme aussi ne pas aller à son secours après sa chute; et que par conséquent l'homme n'a jamais eu aucun droit à la grâce, ni comme à un secours dû à sa nature, ni comme à un complément qu'elle exigeait, ni même en vertu de ses dispositions, de ses efforts ou de ses mérites *naturels*.

On voit donc que la cause efficiente de la grâce, c'est Dieu qui veut le salut de l'homme; que la cause qui l'a méritée, c'est, depuis le péché d'Adam, Jésus-Christ qui a souffert et qui est mort pour nous; que le sujet qui la reçoit c'est l'homme, que la fin pour laquelle elle est donnée c'est la vie éternelle.

La grâce est surnaturelle dans son principe, dans sa nature, dans ses moyens, dans sa fin et dans ses effets. Le bien que nous faisons au moyen de ce secours divin est surnaturel aussi dans son principe, dans la manière dont nous le faisons et dans la fin à laquelle il tend.

[redacted]

Considérée par rapport à l'état présent, c'est-à-dire comme conférée à l'homme déchu, la grâce est, ou *extérieure*, agissant sur les sens, comme la publication de la loi, les leçons de notre adorable législateur, la prédication de l'Évangile, les miracles, les exemples édifians, etc.; ou *intérieure*, faisant impression dans l'âme : soit qu'elle y demeure comme une qualité inhérente, laquelle nous rend agréables à Dieu, etc.: et on l'appelle grâce *habituelle* ou *sanctifiante*, dont nous avons parlé ailleurs [1]; soit qu'elle agisse d'une manière passagère et souvent momentanée, en nous éclairant, excitant, fortifiant, etc., et c'est la grâce *actuelle*, laquelle se divise en grâce de l'*entendement*, ou lumière intérieure ou subite, que Dieu présente à l'esprit pour lui montrer la vérité qu'il faut croire et le bien qu'il faut pratiquer dans l'ordre du salut, et en grâce de la *volonté*, laquelle consiste dans une motion indélibérée du côté de l'homme, par laquelle Dieu excite sa volonté et la porte vers le bien que lui propose l'entendement éclairé et conduit par la grâce qui lui est propre, donnant en même temps à la volonté le pouvoir de faire le bien dont il s'agit.

Ces deux grâces qui sont données par manière d'acte ou d'inspiration et de motion instantanée, comme nous l'avons dit, concourent toujours ensemble dans l'état présent, en sorte que quand Dieu donne à la volonté le mouvement indélibéré, surnaturel et immédiat qui l'excite à faire quelque bien surnaturel avec le pouvoir de l'opérer, il donne en même temps à l'esprit la lumière nécessaire pour connaître et représenter ce même bien.

Cette double grâce de l'esprit et de la volonté se subdivise 1° en grâce *prévenante*, *opérante*, *excitante*, qu'on peut considérer comme étant la même, mais agissant diversement, soit en prévenant notre entendement, lui montrant une vérité à croire, un bien à faire, auxquels il ne pensait ni n'eût pu penser d'une manière relative au salut sans ce secours, soit en prévenant notre volonté qui était comme endormie, lui donnant le pouvoir qu'elle n'avait pas de croire la vérité et de pratiquer le bien que lui présente l'entendement éclairé et conduit, comme nous venons de le dire, et mouvant la même volonté, afin que nous croyions et que nous fassions librement et d'une manière utile au salut la vérité et le bien surnaturel dont il s'agit; 2° en grâce *coopérante*, *sub-*

[1] *Voyez* ce que nous en avons dit ci-devant, pag. 400 et suiv.

séquente et *adjuvante* ou *concomitante*, qui exprime le concours surnaturel de Dieu avec nous, pour que nous entreprenions, que nous exécutions et que nous conduisions librement à une heureuse fin la bonne œuvre dont la grâce précédente nous avait déjà rendus capables.

« La grâce actuelle *opérante* se divise en grâce *efficace* et en » grâce *suffisante*. La première est celle qui opère certainement » et infailliblement le consentement de la volonté à laquelle, par » conséquent, l'homme ne résiste jamais, quoiqu'il ait un pou- » voir très-réel de lui résister. La seconde est celle qui donne à » la volonté assez de force pour faire le bien, mais à laquelle » l'homme résiste et qu'il rend *inefficace* par sa résistance même [1]. »

« Enfin, l'on distingue deux sortes de grâces, la *grâce propre- » ment dite ou simplement dite* et la *grâce pour grâce*. La première » nous est donnée en vue des mérites de Jésus-Christ, sans que » nous l'ayons aucunement méritée, même par le moyen d'une » grâce précédente; la seconde nous est accordée comme récom- » pense des mérites acquis par le bon usage de la grâce; telle est » la vie éternelle [2] », qui est en même temps une récompense et une grâce : une récompense, parce qu'elle est donnée aux mérites; une grâce, parce que ces mérites découlent de la grâce, et que la récompense les surpasse, selon ces paroles de l'apôtre : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis* [3]. C'est pourquoi l'Église a condamné cette proposition de Baïus : « Les bonnes œuvres des justes ne recevront » pas, au jour du jugement dernier, une récompense plus grande » qu'elles n'en méritent d'elles-mêmes suivant le juste jugement » de Dieu [4]. ».

[1] Bergier, Dict. de théologie, au mot GRACE.

[2] Conf. d'Angers sur la grâce, t. 1, pag. 14.

[3] Rom., 8, 18.

[4] Prop. XIV, in bullâ *ex omnibus afflictionibus*, Recueil des bulles.

Il est vrai que cette proposition se trouve condamnable à d'autres titres encore : l'auteur y suppose qu'une bonne action mérite la vie éternelle de sa nature, indépendamment de la grâce d'adoption, par la seule conformité qu'elle a avec la loi divine, et parce qu'elle est un acte d'obéissance à cette même loi, pourvu néanmoins que cette obéissance soit une production de la charité, vertu qui, selon lui, s'allie très-bien avec le péché mortel, ainsi que ce péché avec le mérite dont nous parlons. *Voyez*, ibidem, les prop. II, XII, XIII, XV, XVI, XVIII.

[redacted]

Toujours attentif à ses grands principes fondamentaux dont nous avons démontré la fausseté, Quesnel se fit des idées erronées sur la grâce. A l'exemple du chancelier de l'Université de Louvain et de l'évêque d'Ypres, il la méconnut pour l'état d'innocence, ou plutôt, tout en en retenant le nom avec ce dernier, il en dénatura comme lui tellement la chose, ou si l'on veut l'essence, qu'il parut la détruire et la rejeter entièrement : prétendant que, dans cet heureux état, *la grâce était une suite de la création* ; qu'*elle était due à la nature saine et entière*, et qu'*elle ne produisait que des mérites humains* [1]. Comme si dès là que l'homme était sorti innocent des mains de son divin auteur, il avait eu, par sa constitution même ou par l'exigence de sa nature, droit d'être destiné à la vision intuitive, ou que le Tout-Puissant n'eût pu, sans blesser sa sagesse, sa bonté, sa justice, lui donner une destination inférieure à celle-là. Nous avons opposé plus haut des vérités à ces erreurs [2].

Quant à la grâce actuelle intérieure de l'état présent, pour l'accorder à son système désespérant, tantôt notre dogmatiste la confond avec *la volonté toute-puissante de Dieu*, à laquelle on ne peut point résister [3], nous inculquant par-là combien cette grâce, d'ailleurs si nécessaire, et sans laquelle, dit-il, *non-seulement on ne fait rien, mais on ne peut rien faire* [4], est néanmoins rare. Tantôt il la définit : « Cette charité lumineuse que le Saint-Esprit répand » dans le cœur de ses élus et de tous les vrais enfans de Dieu [5] », ou l'inspiration de ce divin amour. D'où il faudrait conclure que les pensées pieuses et les mouvemens salutaires qui ne sont pas formellement la charité, ou qui n'émanent pas de cette excellente source, ne viennent pas de la grâce ; que la foi, la crainte, l'espérance, etc., qui disposent le pécheur à recevoir la justification dans les sacremens de Baptême et de Pénitence, sont des fruits informes de la cupidité ; que la charité est la seule vertu chrétienne ; que la grâce actuelle intérieure, sans laquelle on ne peut rien faire d'utile dans l'ordre du salut, n'est donnée qu'aux justes et aux

[1] Prop. XXXIV et XXXV.

[2] *Voyez* ce que nous avons dit touchant l'état d'innocence, pag. 399 et suivantes.

[3] Prop. XI et beaucoup d'autres sur la grâce.

[4] Prop. II.

[5] Cinquième mémoire, avertiss., p. VIII.

prédestinés ; que l'observation des commandemens est entièrement impossible à tous les autres hommes, qui néanmoins pèchent, selon l'ex-oratorien, en les violant, et que tous les moyens suffisans pour pouvoir travailler, de quelque manière que ce soit, à leur salut, leur manquent, etc.

Nous réduisons ce que nous avons à opposer aux erreurs de Quesnel à ces chefs : la nécessité de la grâce, le pouvoir que nous avons d'y résister, la distribution que Dieu en fait, la justification qu'elle opère et le mérite qu'on acquiert avec ce divin secours, etc.

1° Nécessité de la grâce.

Prodigue sans réserve envers la nature innocente, puisque, suivant lui, la grâce lui était due, Quesnel se montre excessivement avare envers la nature tombée, dogmatisant que le pécheur n'a ni lumière, ni force, ni liberté pour le bien moral ; qu'il ne trouve de ressources en lui-même que pour le mal, et qu'il est tellement dégradé, vicié, corrompu, qu'il ne lui reste rien de l'image de Dieu, pas même ces derniers traits que saint Augustin reconnaît encore avec l'Église dans l'homme déchu. Nous avons relevé ces excès dans ce que nous avons dit ci-dessus concernant le pécheur [1].

Quoi qu'en dise le même novateur, d'après Baïus et Jansénius, ses maîtres, l'élévation de l'homme à la vision intuitive est une véritable grâce, et elle en suppose nécessairement d'autres. Aussi le premier homme en fut-il comblé, et s'il ne tarda pas à perdre la justice originelle dans laquelle il avait été libéralement établi,

[1] Pages 418, 421 et suivantes. Ajoutons ici que, quoique le pécheur conserve un pouvoir réel et très-véritable de faire quelque bien naturel dans l'ordre moral sans la grâce de notre adorable Rédempteur, parce que le libre arbitre n'est pas entièrement perdu ni éteint en lui, parce qu'il lui reste encore quelques lumières et quelques affections légitimes, et parce qu'il n'est pas libre seulement pour le mal : cependant comme quelques théologiens ont soutenu, sans en être repris par l'Église, que ce pouvoir ne se réduit point à l'acte, à moins qu'il ne soit aidé ou d'un secours naturel mérité par Jésus-Christ ou de sa grâce surnaturelle, il paraît qu'on peut dire, sans blesser la foi, que l'homme n'opère pas en effet le bien moral, et que même il ne le peut d'un pouvoir qui se réduise à l'acte, sans le secours de Jésus-Christ, pourvu qu'on ne fixe point l'essence de ce secours dans la charité proprement dite ou l'inspiration de cet amour surnaturel.

[redacted]

il est hors de doute qu'il y persévéra quelque temps avec le secours de la grâce, et qu'il eût pu de même y persévérer jusqu'à la fin de son pèlerinage sur la terre. Mais quelle grâce reçut-il pour cela et quelle grâce lui fallait-il en effet? Question sur laquelle les théologiens orthodoxes ne s'accordent pas. Les uns prétendent que la grâce sanctifiante lui suffisait; d'autres veulent qu'on y ajoute la grâce de l'entendement; quelques-uns y joignent de plus celle de la volonté. Ces théologiens varient en conséquence dans la différence qu'ils assignent entre la grâce de l'état d'innocence et la grâce de l'état de nature tombée et réparée. On peut choisir entre ces diverses opinions sans craindre de blesser la foi, pourvu que, rejetant les erreurs de Luther, Calvin, Jansénius et Quesnel, on ne fasse pas consister avec eux la différence de la grâce de *santé* d'avec la grâce *médicinale*, en ce que l'homme innocent pouvait résister à celle-là, s'il le voulait, au lieu que l'homme déchu ne peut résister à celle-ci; système anathématisé dans sa seconde partie par le concile de Trente [1]. Il est certain que l'homme innocent étant éclairé, maître des mouvemens de son cœur, pleinement libre, sain dans tout son être, il n'avait pas besoin d'un secours surnaturel aussi grand que l'homme déchu dont le libre arbitre est affaibli, l'esprit plongé dans l'ignorance, la volonté pleine de langueur, le cœur en butte aux révoltes continuelles de la concupiscence, et qui se voit encore environné au dehors de tentations, de piéges et de dangers sans nombre : la grâce du premier état pouvait donc être moins forte que celle du second.

Or, si l'homme sans péché et sans infirmités naturelles avait besoin de la grâce pour connaître les vérités surnaturelles, pour opérer le bien d'une manière utile à son salut et pour persévérer jusqu'à son entrée dans le séjour immortel de la gloire, combien, à plus forte raison, l'homme déchu de la justice originelle et tel que nous l'avons décrit a-t-il besoin de la grâce pour les mêmes fins?

Il faut donc confesser que des grâces extérieures et intérieures sont nécessaires dans l'état présent : les premières pour montrer aux hommes Dieu selon qu'il veut en être connu, ce qu'il a daigné faire en leur faveur, le culte qu'il exige d'eux, les moyens de salut qu'il leur présente, les préceptes qu'il leur impose, les gran-

[1] Sess. 6, De justif., can. 4.

des récompenses qu'il destine à leur fidélité persévérante, les châtimens redoutables qui seraient le juste salaire de leurs transgressions graves non expiées, etc.; les secondes, pour guérir leur entendement, leur volonté, réparer leur libre arbitre, les prévenir et les aider en tout ce qui est utile au salut.

Cependant, quoique nécessaires, selon le cours ordinaire de la Providence divine, les grâces extérieures dont nous parlons ne pourraient seules et sans la grâce intérieure amener l'infidèle à l'assentiment surnaturel tel que l'exige la foi chrétienne, ni le fidèle à pratiquer aucun bien d'une manière positivement utile au salut. Ne concluons pas néanmoins de ce principe que ces grâces seraient inutiles, si elles se trouvaient en effet isolées de l'opération intérieure du Saint-Esprit. Parmi les lumières qu'elles répandent, il y en a de spéculation et de pratique qui sont si évidemment conformes à la droite raison que l'homme peut les admettre tout naturellement, en faire de même la règle de ses jugemens et quelquefois de ses actions, comme d'un supplément à ses connaissances et à ses lumières naturelles, et par conséquent en tirer quelque utilité naturellement bonne. Ainsi les hérétiques croient d'une foi humaine beaucoup de vérités révélées : ces vérités ornent leur esprit de connaissances, et qui oserait dire que ces connaissances n'influent point sur leurs actions? Quesnel pense bien autrement. « Quand Dieu n'amollit pas le cœur par l'onction intérieure » de sa grâce, les exhortations et les grâces extérieures ne servent, » dit-il, qu'à l'endurcir davantage. » Comme si les lumières pures que contient la parole de Dieu, par exemple, se changeaient d'elles-mêmes en ténèbres et en malice, quand elles arrivent seules à l'esprit et au cœur de l'homme. Cette proposition, examinée dans le sens du système de ce novateur, présente encore un autre venin dont la démonstration et le développement allongeraient inutilement cet article aux yeux des lecteurs qui auront saisi l'ensemble de ce dangereux système.

Si l'on veut approfondir davantage ce qui concerne la nécessité de la grâce actuelle intérieure, il faut reconnaître que nous avons besoin de ce divin secours pour tout ce que nous faisons d'utile dans l'ordre du salut, non pas pour l'opérer avec plus de facilité, ni seulement pour le continuer après l'avoir commencé de nous-mêmes, ainsi que le soutenaient les Pélagiens et les semi-Pélagiens, mais pour pouvoir réellement l'opérer, le commencer, le désirer, même y penser comme il faut : en sorte que cette grâce

[redacted]

nous prévient, nous excite, nous aide, concourt constamment avec nous, et que nous agissons après elle, avec elle, par son secours, jamais seuls.

Concluons de là : 1° que c'est de cette céleste source que nous viennent les bonnes pensées, les pieuses affections, les saints désirs qui nous portent au bien utile au salut ; 2° qu'elle opère plusieurs choses en nous sans nous, c'est-à-dire sans que nous y ayons part comme agens libres, telles que la lumière subite qui nous montre le bien à faire, la motion indélibérée qui nous y incline, le pouvoir de l'opérer, la force de vaincre les obstacles qui s'y opposent [1]; 3° qu'on peut dire que nous devons tout à cette grâce ; car la nature humaine, malgré ce qui lui reste encore de lumières, d'affections, de forces, de liberté pour le bien moral, est, quand il s'agit de ce qui conduit au salut ou de ce qui y est positivement utile, réduite à une impuissance entière, absolue, même physique [2] ; 4° que la grâce dont nous parlons fait tout en nous, mais non pas tout sans nous, comme nous le dirons bientôt.

Mais autant la grâce actuelle intérieure est nécessaire pour faire le bien et éviter le mal d'une manière utile dans l'ordre du salut, autant la grâce sanctifiante est indispensable pour opérer des œuvres méritoires des récompenses éternelles ; c'est ce que nous annonce notre divin maître dans ces paroles évangéliques : « Comme » la branche ne peut d'elle-même porter de fruit qu'elle ne de» meure unie à la vigne, ainsi vous n'en pouvez point porter que » vous ne demeuriez unis à moi [3]. » Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII ont proscrit la doctrine contraire. Il faut reconnaître encore que sans un secours spécial de Dieu l'homme justifié ne

[1] Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo : nulla verò facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo. Concil. Arausic. II, cap. XX. Il faut observer que ce concile, dont l'Église a reçu les définitions, n'ayant en vue que les erreurs des Pélagiens et des demi-Pélagiens, ne parle dans ses canons ou chapitres que du bien qui appartient à l'ordre du salut, ainsi qu'on le verra dans la citation suivante.

[2] Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, *quod ad salutem pertinet vitæ æternæ*, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritûs sancti... hæretico fallitur spiritu. Idem conc., cap. VII.

[3] Joan. 15, 4.

peut persévérer jusqu'à la fin dans la justice qu'il a reçue, et qu'il le peut avec ce divin secours [1]. Enfin, il est de foi que le même ne peut éviter tout péché véniel pendant tout le cours de sa vie, à moins d'un privilége particulier de Dieu [2].

2° Gratuité de la grâce.

La grâce nous est accordée gratuitement en ce qu'elle n'est pas due à notre nature, à nos dispositions, ni à nos efforts naturels; en ce que Dieu n'a aucun égard à ces dispositions ni à ces efforts, quand il nous la donne; en ce qu'il l'accorde en presciudant du bien que l'on fera avec ce secours; en ce qu'il ne la doit pas en rigueur au bon usage que l'on a fait d'une grâce précédente.

Cependant « l'on ne prétend pas qu'une grâce ne soit jamais la » récompense du bon usage que l'homme a fait d'une grâce pré- » cédente; l'Évangile nous enseigne que Dieu récompense notre » fidélité à profiter de ses dons. Le père de famille dit au bon ser- » viteur : *Parce que vous avez été fidèle en peu de choses, je vous* » *en confierai de plus grandes.... On donnera beaucoup à celui qui* » *a déjà, et il sera dans l'abondance.* Matth., c. 25, ℣. 21, 29. » Saint Augustin reconnaît que la grâce *mérite d'être augmentée.* » *Epist.* 186 *ad Paulin.*, c. 3, n° 10. Lorsque les Pélagiens posè- » rent pour maxime que *Dieu aide le bon propos de chacun : Cela* » *serait catholique*, répondit le saint docteur, *s'ils avouaient que* » *ce bon propos est un effet de la grâce. L. 4, contra duas ep. Pelag.*, » c. 6, n° 13. Lorsqu'ils ajoutèrent que *Dieu ne refuse point la* » *grâce à celui qui fait ce qu'il peut,* ce Père observa de même » que cela est vrai si l'on entend que Dieu ne refuse pas une se- » conde grâce à celui qui a bien usé des forces qu'une première » grâce lui a données; mais que cela est faux si l'on veut parler » de celui *qui fait ce qu'il peut* par les forces naturelles de son » libre arbitre. Il établit enfin pour principe que Dieu n'aban- » donne point l'homme, à moins que celui-ci ne l'abandonne lui- » même le premier; et le concile de Trente a confirmé cette doc- » trine; sess. 6, *De justif.*, cap. 13. Il ne faut pas en conclure » que Dieu doit donc, par justice, une seconde grâce efficace à » celui qui a bien usé d'une première grâce. Dès qu'une fois » l'homme aurait commencé à correspondre à la grâce, il s'en- » suivrait une connexion et une suite de grâces efficaces qui con-

[1] Concil. Trid., sess. 6, De justif., can. 22,
[2] Ibid., can. 23.

[redacted]

» duiraient infailliblement un juste à la persévérance finale : or,
» celle-ci est un don de Dieu, qui ne peut être mérité en rigueur,
» un don spécial et de pure miséricorde, comme l'enseigne le
» même concile, après saint Augustin, *ibid.*, et *can.* 22. Ainsi,
» lorsque nous disons que par la fidélité à la grâce l'homme mé-
» rite d'autres grâces, il n'est pas question d'un mérite rigoureux,
» ou de *condignité*, mais d'un mérite de *congruité*, fondé sur la
» bonté de Dieu, et non sur sa justice [1]. »

3° Force de la grâce, résistance et coopération à la grâce.

Suivant Jansénius, on ne résiste jamais à la grâce intérieure dans l'état présent : c'est la doctrine de sa deuxième proposition condamnée. Quesnel enchérit encore sur l'hérésie de son maître : il prétend qu'on ne peut même pas résister à la même grâce, ainsi que nous l'avons fait voir ci-devant, en rapportant en détail ses erreurs touchant le sujet que nous examinons [2]. C'est d'après ces principes hérétiques que ces novateurs refusent de reconnaître la grâce suffisante, entendue dans le sens des orthodoxes, et qu'ils soutiennent que la grâce intérieure est toujours efficace, en ce qu'elle opère constamment tout l'effet que Dieu veut qu'elle produise, eu égard aux circonstances où il la donne, et parce qu'elle opère cet effet nécessairement; en sorte qu'elle entraîne invinciblement la volonté de l'homme, ou à faire en effet le bien, ou seulement à y tendre par des velléités faibles, des désirs inefficaces, des efforts impuissans, suivant qu'elle est plus forte ou plus faible en degré que la concupiscence actuellement sentie.

Il suit de là que les Jansénistes reconnaissent deux sortes de grâces intérieures efficaces; une grande et forte, qu'ils nomment grâce *relativement victorieuse*, parce qu'elle l'emporte en degré sur la concupiscence actuelle, et qu'elle la vainc, tout comme un poids plus fort vainc et enlève un poids plus faible dans une même balance; et une *petite grâce*, ainsi que l'appelle son fondateur, laquelle est en même temps vaincue et triomphante : vaincue par la concupiscence, qui l'accable des degrés qu'elle a de plus; triomphante de la volonté, à laquelle elle inspire nécessairement quelques légères velléités, etc.

Pour déguiser l'héréticité de leur dogme touchant la nature et la manière d'opérer de ces deux grâces prétendues, quelques Jan-

[1] Bergier, Dict. de théol., au mot GRACE.

[2] *Voyez* p. 385 et suivantes.

sénistes ont donné à la première le nom de grâce *efficace par elle même*, expression connue dans les écoles catholiques, et à la seconde le nom de grâce *suffisante*. Ils ont prétendu que celle-ci conférait un pouvoir dégagé, suffisant, complet, ajoutant épithète sur épithète pour le faire valoir. Mais il ne faut pas se laisser surprendre à cette apparence d'orthodoxie ; le pouvoir qu'ils attribuent à cette prétendue grâce est un pouvoir simplement absolu, non un pouvoir relatif au besoin présent. Il suffirait, selon eux, en lui-même, suivant la volonté *antécédente* de Dieu, et précision faite de la concupiscence qui se fait sentir pour opérer le bien auquel la petite grâce tend ; mais cet obstacle se rencontrant, ce même pouvoir se trouve insuffisant, trop faible, incapable de mouvoir la volonté à vouloir efficacement le bien, et il ne lui inspire que des velléités, des désirs, des efforts impuissans : velléités néanmoins, désirs et efforts qui sont tout ce que Dieu veut, dans la circonstance d'une volonté *conséquente* ou efficace. Les Jansénistes se jouent de la raison quand ils soutiennent qu'aidé de ce secours imaginaire l'homme pourait faire le bien, s'il le voulait; *s'il le voulait pleinement, fortement*, comme s'exprime un de leurs fameux coryphées ; puisqu'ils sont obligés de convenir en même temps que l'homme ne peut vouloir de cette manière, dans l'hypothèse, ou que, s'ils osent affirmer qu'il le peut, ils entendent, et sont forcés par leur système d'entendre, que c'est d'un pouvoir actuellement lié, empêché par la supériorité de force de la concupiscence.

Il est assez clair par-là que l'idée que nous donnent de leur petite grâce les soi-disant *disciples de saint Augustin* ne peut se concilier avec aucune opinion orthodoxe sur la nature de la grâce suffisante, et que la suffisance qu'ils lui attribuent est une suffisance gratuite, une suffisance vaine et chimérique. Il ne faut cependant pas s'étonner que les Jansénistes aient eu recours à une conception si ridicule et au fond si contraire à l'idée que la religion nous inspire de la bonté de Dieu : cette conception, toute déraisonnable qu'elle est, se lie essentiellement à leur système; ils en ont besoin pour défendre les propositions hérétiques de leur maître, et elle leur est d'un grand secours pour damner commodément une partie des fidèles, en conséquence du péché de notre premier père. En effet, suivant ces dogmatistes, Dieu hait tellement le péché originel dans ces fidèles, quoiqu'il le leur ait remis par le baptême, qu'il les réprouve *négativement*, à cause

[redacted]

de ce misérable péché ; et qu'en conséquence il ne leur donne, *pour les conduire au salut*, que des *petites grâces*, des grâces insuffisantes, dont ils abusent nécessairement, et dont néanmoins la justice les rend responsables pour leur perte éternelle. Mais comment concilier cette doctrine désespérante avec le dogme défini par le concile de Trente, quand il a décidé, après saint Paul, qu'il ne reste aucun sujet de condamnation dans ceux qui ont été régénérés en Jésus-Christ, et que Dieu n'y voit plus aucun sujet de haine [1] ? Point d'embarras en ceci pour ces messieurs : le concile que nous réclamons *n'est pas canonique, et n'était composé que de moines violens* [2]. Ainsi *un abîme en appelle un autre.*

Nous ne croyons pas devoir insister ici sur ce que nous avons déjà fait voir assez clairement; savoir que la grâce intérieure jansénienne est vraiment une grâce *nécessitante* : non qu'elle impose une nécessité absolue, comme on peut le voir par la manière dont elle opère ; mais une nécessité relative, et cependant réelle, inévitable, invincible. S'il restait encore quelque scrupule à cet égard, il suffirait, pour le lever entièrement, de se rappeler que la grâce dont nous parlons n'est autre chose que la délectation céleste indélibérée, selon Jansénius lui-même [3] ; qu'elle se dispute l'empire sur la volonté de l'homme avec la concupiscence, à proportion des degrés de forces qu'elle a en opposition aux degrés de forces de la concupiscence ; que dans ce conflit elle opère toujours, et nécessairement, tout ce dont elle est capable, tout ce que Dieu veut qu'elle opère dans la circonstance ; que la volonté est invinciblement entraînée par celui de ces deux attraits qui a le plus de degrés de forces, et que, comme l'assure l'évêque d'Ypres, il est aussi impossible que l'homme, sous l'influence de la délectation dominante, veuille et opère le contraire de ce qu'elle lui inspire, qu'il est impossible *à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, à celui qui a les jambes cassées de marcher comme il faut, à l'oiseau de voler sans ailes.* Quesnel soutient la même erreur en d'autres termes.

La foi catholique tient un langage bien opposé à ces dogmes janséniens. Elle enseigne : 1° qu'à la vérité il y a des grâces effi-

[1] Sess. 5, can. 6.

[2] Circulaire. *Voyez* plus haut, p. 380.

[3] Delectatio victrix, *quæ Augustino est efficax adjutorium...* L. 8, De grat. Christ., c. 2.

caces par lesquelles Dieu sait triompher certainement et d'une manière infaillible de la résistance des volontés humaines, et leur donner le *vouloir* et le *faire;* mais sans imposer en même temps à leur libre arbitre aucune nécessité; 2° qu'il y a aussi d'autres grâces auxquelles on résiste, en les privant de l'effet pour lequel Dieu les donne, et dont elles sont capables, eu égard aux circonstances dans lesquelles elles sont données; 3° que, quand nous faisons le bien auquel la grâce nous porte et nous aide, nous coopérons véritablement, d'une manière libre et active à la grâce; 4° que nous avons constamment le pouvoir relatif de refuser notre consentement à la motion de la grâce, si nous le voulons, quelque efficace que soit cette grâce; 5° que pour mériter ou démériter, dans l'état présent, il faut une liberté exempte, non-seulement de violence et de contrainte, mais encore de toute nécessité, soit immuable, soit absolue, soit même relative. La foi catholique enseigne encore d'autres dogmes dont nous aurons occasion de parler dans la suite.

En reconnaissant la grâce efficace, nous reconnaissons en même temps la toute-puissance de Dieu sur la volonté de l'homme, dont il est plus maitre, dit saint Augustin, que l'homme lui-même. Mais en quoi consiste l'efficacité de la grâce? « On peut soutenir, » comme les *Thomistes*, que l'efficacité de la grâce doit se tirer » de la toute-puissance de Dieu, et de l'empire que sa majesté » suprême a sur les volontés des hommes; ou, comme les *Augus-* » *tiniens*, qu'elle prend sa source dans la force d'une délectation » victorieuse *absolue*, qui emporte par sa nature le consentement » de la volonté; ou, comme les *Congruistes*, que l'efficacité de la » grâce vient de la combinaison avantageuse de toutes les circon- » stances dans lesquelles elle est accordée; ou, enfin, comme les » *disciples de Molina*, que cette efficacité vient du consentement » de la volonté. Toutes ces opinions sont permises dans les écoles; » mais on doit rejeter le sentiment de Jansénius sur la nature de » l'efficacité de la grâce. Cette efficacité vient, selon lui, de l'im- » pression d'une délectation céleste *indélibérée* qui l'emporte en » degrés de force sur les degrés de la concupiscence, qui est la » source de tous les péchés [1]. » Quelque sentiment qu'on adopte, si l'on s'arrête à l'un des deux premiers, il faut toujours rejeter toute nécessité qu'imposerait la grâce, l'impeccabilité dont nous

[1] De la Grange, Réalité du Jansénisme.

[redacted]

parle Quesnel, au sujet de la grâce du baptême [1], et celle qu'établissent les auteurs de la *circulaire*, quand ils nous assurent « Qu'il n'y a point de grâce qui ne soit *efficace* et *victorieuse*; » qu'elle est efficace sans aucune coopération de notre part (parce » que, comme ils le disent un peu plus haut, *elle fait tout en nous* » *et sans nous*); que quand on a reçu une fois cette grâce, c'est » une marque de prédestination et un grand sujet de joie [2]. » On voit que ce texte si court renferme trois hérésies formelles : la première, en excluant l'existence de la grâce suffisante proprement dite; la deuxième, en détruisant toute coopération de la part du libre arbitre; la troisième, en attribuant à l'homme qui a la grâce une impeccabilité que la foi rejette, même dans l'homme justifié [3]. On peut en ajouter trois autres encore : car, dire que la présence de la grâce intérieure *est une marque de prédestination* à la gloire, ce que suppose ce texte, puisqu'on annonce plus haut « que Dieu n'est pas mort pour les réprouvés; que Dieu ne » leur donne aucune grâce, parce qu'il sait bien qu'ils en abuse» ront [4]; » c'est dire équivalemment que Jésus-Christ n'est mort pour le salut que des seuls prédestinés; qu'on peut avoir une certitude de sa persévérance finale sans aucune révélation de la part de Dieu, et que la grâce intérieure n'est accordée qu'aux seuls élus. Et combien d'autres dogmes sont encore blessés par ce peu de lignes!

Au reste, « ce n'est pas à l'idée de la toute-puissance seule » qu'il faut rapporter l'idée de la grâce, en la prenant du côté de » Dieu; il faut encore faire attention à la bonté, à la sagesse et à » la providence de l'Être suprême.

» La coopération du libre arbitre à la grâce que la foi enseigne » suppose que la volonté coopère de telle manière à la grâce, qu'elle » peut ne pas agir; qu'elle peut se porter actuellement à l'action » contraire à celle à laquelle la grâce l'excite; en un mot, qu'elle » peut priver et qu'elle prive souvent la grâce de l'effet que Dieu » veut qu'elle ait dans le moment qu'elle est donnée [5]. »

Ainsi, quoique la grâce nous aide à accepter les lumières sur-

[1] Prop. XLIII. *Voyez*-la, p. 389.
[2] Conduite à tenir *avec les indévots*.
[3] Concil. Trid., sess. 6, De justif., can. 23.
[4] Circulaire, loco citato.
[5] Réal. du Jansénisme.

naturelles qu'elle met dans notre entendement, à consentir à la motion salutaire vers le bien qu'elle imprime dans notre volonté, à faire enfin tout ce que nous faisons d'utile dans l'ordre du salut, cette acceptation, ce consentement et cette action ne sont pas tellement l'œuvre de la grâce qu'ils ne soient nullement aussi l'ouvrage de notre choix : de manière que notre libre arbitre n'est enchaîné par aucune nécessité; qu'il agit véritablement, quoique avec les forces que la grâce lui communique, et qu'il n'est là ni comme un être de raison, ni comme un simple témoin, ni comme un agent purement passif [1].

En raisonnant ainsi, nous ne blessons pas les droits de la grâce de Jésus-Christ, pour relever les forces de la liberté naturelle de l'homme déchu, et nous sommes très-éloigné de prétendre que le libre arbitre ait présentement en nous autant de facilité pour le bien que pour le mal, ou qu'il puisse également opérer l'un et l'autre. Nous savons que soutenir une doctrine si pernicieuse, ce serait reconnaître un équilibre qui n'exista dans le premier homme qu'avant son péché; que ce serait errer dans la foi avec les Pélagiens et les semi-Pélagiens, nous montrer injustes et ingrats envers notre divin Libérateur, fronder même les définitions de l'Église, qui a décidé que le libre arbitre de l'homme a été *incliné* et *affaibli* par la prévarication du chef du genre humain [2]. Loin de pareils excès, nous avouons humblement le besoin indispensable que nous avons d'être prévenus par la grâce intérieure pour tout ce qui est utile dans l'ordre surnaturel; que, non-seulement nous ne faisons rien, mais encore que nous ne pouvons rien faire de ce genre sans qu'elle agisse constamment en nous, avec nous, comme cause première et principale [3]; qu'elle nous est donnée gratuitement et qu'il faut lui attribuer toute la gloire du bien que nous faisons avec son divin secours. C'est ainsi que nous croyons confesser notre juste dépendance envers la miséricorde divine, ce que nous tenons de la grâce du Sauveur, et la reconnaissance éter-

[1] Consultez sur ceci le concile de Trente, sess.. 6, can. 4.

[2] Concil. Arausic. II, capit. 8, 13 et 25.

[3] Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur. Idem concilium, cap. 9. Nulla verò facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo. Ibid., cap. 20. Debetur merces de bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant. Ibid., cap. 18.

[redacted]

nelle que nous devons à Dieu pour le bienfait inestimable de notre rédemption.

4° Distribution de la grâce.

Cette question est liée avec deux autres. Dieu veut-il sincèrement le salut de tous les hommes? Jésus-Christ est-il mort et a-t-il offert le prix de son sang pour la rédemption et le salut de tous?

Il s'éleva en différens temps des erreurs opposées sur ces deux points de doctrine.

Pélage soutint, au commencement du ve siècle, que Dieu veut *également, indifféremment et sans prédilection pour aucun*, le salut de tous les hommes; et il le faisait dépendre entièrement de la volonté de chacun, prétendant qu'avec les seules forces de la nature l'homme peut s'élever à la perfection la plus éminente; que la grâce est due au mérite naturel; qu'elle aide le libre arbitre du chrétien à faire le bien seulement avec plus de facilité; que le salut est une affaire de pure justice du côté de Dieu. Il rejetait toute grâce actuelle intérieure [1], etc.

Les semi-Pélagiens, qui se montrèrent peu de temps après, admirent en Dieu la même volonté générale pour le salut de tous les hommes indistinctement. Ils reconnurent néanmoins la nécessité de la grâce actuelle intérieure; mais ils en rejetèrent la gratuité, dogmatisant qu'elle est due aux bonnes dispositions présentes ou prévues, aux pieux désirs, aux efforts naturels; dispositions qui, disaient-ils, la précèdent constamment; en sorte que, selon eux, l'homme fait toujours la première avance, qu'il prévient la grâce et n'en est jamais prévenu.

Nous avons répandu dans ce mémoire plusieurs vérités catholiques contraires à ces erreurs.

Ces hérétiques excluaient tous la prédestination entendue dans le sens catholique, et l'on voit assez ce qu'ils pensaient touchant

[1] Pluquet et d'autres théologiens croient que Pélage reconnut enfin une grâce actuelle, intérieure du moins, selon Tournely, celle de l'entendement; mais il paraît qu'ils se trompent, et que les textes spécieux qu'ils apportent en preuve peuvent très-bien s'entendre des seules ressources de la nature que l'hérésiarque appelait grâces et de la combinaison de ces ressources avec les grâces extérieures qu'il admettait. Saint Augustin ne dit rien qui ne puisse s'expliquer de la sorte, et il dit des choses qui favorisent, établissent ce même sentiment. *Voyez* Bergier, Dict. de théol., au mot PÉLAGE.

l'application des fruits de la rédemption, la distribution de la grâce, etc.

Les Prédestinatiens du ve siècle, ceux du IXe, et les hérésiarques du XVIe inventèrent des dogmes bien opposés : dogmes farouches et barbares dont les Jansénistes se rapprochèrent, eux qui semblent s'être fait une loi de fermer les entrailles de la miséricorde divine sur les hommes, et de jeter dans leur cœur la terreur, l'abattement et le désespoir. En effet, malgré toutes les subtilités qu'ils employèrent pour déguiser leur doctrine, malgré les équivoques, les détours, l'apparence d'orthodoxie dont ils surent envelopper leur langage, il résulte en dernière analyse de ce qu'ils enseignèrent que, tous les hommes se trouvant précipités dans la masse de perdition par le péché originel, Dieu résolut, en vue des mérites du Rédempteur, de retirer de ce profond abîme un fort petit nombre : les uns, seulement pour les justifier *passagèrement ;* les autres, en outre, pour les glorifier à jamais dans le ciel, et qu'il abandonna tout le reste à son malheureux sort, sans espérance, sans moyen de salut [1]. Si donc l'on en croit ces nouveaux Prédestinatiens, Dieu veut seulement d'une volonté sincère et proprement dite, quant au salut éternel, celui

[1] Nous n'ignorons pas les objections qu'on pourrait nous faire ici. Il est vrai que Jansénius et ses disciples avouaient que Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes; mais ils supposaient en même temps la non-existence du péché originel, ou sa non-prévision, ou, s'ils supposaient ces deux choses, ils réduisaient la volonté de Dieu dont nous parlons à une velléité stérile qui ne confère aucune grâce, ou à une volonté métaphorique et de signe, figurée par le commandement imposé à tous de faire tout ce qui est nécessaire au salut, et par la défense intimée de même de ne rien faire de tout ce qui y est contraire, sans fournir aucun moyen à cet égard, ou enfin à la disposition d'accorder à l'homme déchu les grâces qu'il eût données à l'homme innocent, grâces dont Jansénius et tous ses partisans reconnaissaient l'insuffisance pour l'état présent. Ils disaient de même que Jésus-Christ est mort pour le salut de tous les hommes ; mais en ce sens qu'il est mort pour en sauver de tous les pays, de toutes les nations, de tous les états, de tous les sexes et de tous les âges ; qu'il a fourni un prix suffisant pour le salut de tous ; qu'il a souffert pour la cause commune à tous et pour mériter à d'autres qu'à ceux qui seront sauvés (du moins parmi les fidèles) des grâces passagères, etc. Mais tous ces détours et d'autres que nous ne rapporterons pas ne détruiront jamais ce que nous venons d'avancer.

[redacted]

des élus, et Jésus-Christ n'est mort pour le salut *éternel* que de ceux-là [1]. Telle est, à la bien prendre, la doctrine contenue dans la 5e proposition condamnée dans l'*Augustin* de l'évêque d'Ypres. C'est aussi ce qu'enseigna Quesnel dans son livre des *Réflexions morales*, comme on peut le voir en examinant de près ses propositions XII, XIII, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, que nous avons rapportées tout au long [2]. Pour esquiver le coup porté d'avance à sa doctrine par la condamnation antérieure de celle de son maître, il se vit contraint d'altérer le sens de la proposition de Jansénius, de détourner celui de la bulle d'Innocent X, et de supposer que ce pape avait proscrit une erreur étrangère au Jansénisme. C'est ce qu'il fit dans son 3e *Mémoire pour servir à l'examen de la Constitution*, etc., où il dit qu'Innocent a condamné comme hérétique la proposition de l'évêque d'Ypres, entendue dans le sens « *que* » *Jésus-Christ soit mort seulement pour le salut des prédestinés*; » et non pas que *Jésus-Christ soit mort pour le salut des seuls* » *prédestinés* [3]. » Il trouvait ce dernier sens très-orthodoxe, et assurait que les conciles et les Pères ont enseigné la proposition ainsi entendue comme une vérité de foi [4]. On ne doit donc pas s'étonner s'il concentra la grâce dans l'Église exclusivement; s'il ne composa celle-ci que des élus et des justes de tous les temps, de tous les lieux; s'il reconnut que la foi est la première de toutes les grâces et qu'il n'y en a que par elle, enfin s'il établit sur cet objet une différence révoltante entre l'ancien et le nouveau Testament [5] : ces dogmes jansénieus se tiennent tous comme par la main, et ils se lient étroitement aux grands principes du système.

[1] Remarquez que le mot *salut* est équivoque dans la bouche des Jansénistes quand ils l'emploient sans y joindre l'épithète *éternel*. Souvent ils entendent par cette expression une *justification passagère*, un *état de grace momentané*. Ainsi quand ils disent, avec les orthodoxes, que *Dieu veut le salut des fidèles justifiés*, ils avouent seulement par-là que *Dieu veut que tous les fidèles qui sont justifiés soient instantanément justifiés*, à moins qu'ils ne parlent des *élus*, auxquels ils restreignent exclusivement la volonté de Dieu pour le salut des hommes.

[2] Page 391.

[3] Page 22, deuxième édition.

[4] Ibid., page 23.

[5] Prop. XXIX, LXXII avec les six suivantes, XXVI et XXVII, VI et VII. *Voyez*-les pages 384 et les quatre suivantes, 389.

Comme ces différens ennemis de la doctrine catholique ont parlé beaucoup à tort et à travers de la prédestination et de la réprobation, il nous paraît nécessaire de leur opposer, avant d'aller plus loin, quelques-unes des vérités dont tous les théologiens orthodoxes conviennent sur ces objets.

Or, ces vérités sont :

Touchant la *prédestination*, 1° qu'il y a en Dieu, de toute éternité, un décret de prédestination, c'est-à-dire une volonté éternelle, absolue et efficace de donner le royaume des cieux à tous ceux qui y parviennent en effet; 2° qu'en les prédestinant par sa pure bonté à la gloire, Dieu leur a destiné aussi les moyens et les grâces par lesquels il les y conduit infailliblement; 3° que cependant le décret de la prédestination n'impose, ni par lui-même, ni par les moyens dont Dieu se sert pour l'exécuter, aucune nécessité aux élus de pratiquer le bien, leur laissant la liberté requise pour le mérite et le démérite; 4° que la prédestination à la grâce est absolument gratuite, qu'elle ne prend sa source que dans la miséricorde de Dieu, et qu'elle est antérieure à la prévision de tout mérite naturel; 5° que la prédestination à la gloire n'est pas fondée non plus sur la prévision des mêmes mérites, c'est-à-dire des mérites humains, ou acquis par les seules forces du libre arbitre; 6° que l'entrée dans le royaume des cieux, qui est le terme de la prédestination, est tellement une grâce, qu'elle est en même temps un salaire, une couronne de justice, une récompense des bonnes œuvres faites par le secours de la grâce; 7° enfin, que sans une révélation expresse personne ne peut être assuré qu'il est du nombre des élus. Toutes ces vérités sont, ou formellement contenues dans les Livres saints, ou décidées par l'Église contre les Pélagiens, les semi-Pélagiens, les Protestans, etc.

Quant à la *réprobation*, nous dirons seulement ici, 1° que le décret par lequel Dieu veut exclure du bonheur éternel et condamner au feu de l'enfer un certain nombre d'hommes n'impose à ceux qui en sont l'objet aucune nécessité de pécher, ne les exclut pas de toute grâce actuelle intérieure, n'empêche pas que Dieu n'en donne à tous de suffisantes pour les conduire au salut, s'ils n'y résistaient pas, ni même que plusieurs ne reçoivent le don de la foi et de la justification : d'où il suit que personne n'est réprouvé que par sa faute libre et volontaire. Nous dirons encore, 2° que la réprobation positive, ou le décret de condamner une âme au feu de l'enfer, suppose nécessairement la prescience par

[redacted]

laquelle Dieu prévoit que cette âme péchera, qu'elle persévèrera dans son péché et qu'elle y mourra; parce que Dieu ne peut damner une âme sans qu'elle l'ait mérité : conséquemment, pour ne parler ici que de l'homme, la réprobation des Païens suppose la prévision du péché originel non effacé en eux, et celle des péchés actuels qu'ils commettront et dans l'impénitence desquels ils mourront; celle des fidèles baptisés ne suppose que la prévision de leurs péchés actuels et de leur impénitence finale.

Il y a encore sur ces deux points de doctrine quelques autres vérités que nous croyons pouvoir passer sous silence. Ceux qui voudront étudier cette double matière à fond pourront consulter les théologiens catholiques : ils y trouveront, en outre, les preuves que nous avons supprimées dans le dessein unique d'être courts. Nous n'avons fait qu'abréger ici, et même quelquefois que copier M. Bergier, ainsi qu'on peut s'en convaincre en lisant, dans son Dictionnaire de théologie, les deux articles où il traite des objets dont nous venons de parler.

Les hérétiques anciens et modernes, les sophistes de nos jours et les libertins ont fait sur ces mystères des raisonnemens à perte de vue, souvent insignifians. Les premiers ont été vigoureusement combattus de leur temps; et si les derniers voulaient se donner la peine de lire avec attention nos savans controversistes et les apologistes de la religion, ils y trouveraient de quoi se désabuser, et des motifs d'adorer des décrets qu'il n'est pas donné à l'homme de pénétrer, bien moins encore d'entreprendre de soumettre à son jugement. Nous dirons seulement ici qu'un vrai fidèle, se contentant de croire humblement ce que l'Église enseigne à cet égard, s'efforcera, par la prière, par ses bonnes œuvres continuelles et par la fuite constante du mal, d'opérer son salut avec crainte et tremblement, sans néanmoins perdre de vue la confiance filiale; assuré, s'il est juste, que Dieu ne l'abandonnera pas le premier; s'il est pécheur, qu'il peut rentrer en grâce avec Dieu, et se confiant qu'étant rendu à son amitié, le Seigneur achèvera par sa grâce ce qu'il aura commencé par elle. Cette doctrine consolante est conforme à l'enseignement de l'Écriture sainte et des conciles.

La foi catholique vient encore à notre secours. Elle nous oblige de croire, 1° que, même après la chute d'Adam, Dieu veut sincèrement le salut éternel d'autres hommes que de ceux qui sont prédestinés; 2° que Jésus-Christ est mort, et qu'il a offert à son Père céleste le prix de son sang, pour le salut éternel d'autres

encore que pour celui des élus, leur méritant des grâces relativement suffisantes : grâces qui leur sont, ou réellement données, ou tout au moins offertes, et avec lesquelles ils pourraient se sauver, s'ils n'y résistaient pas librement, sans nécessité et par leur faute; 3° que l'homme justifié peut, aidé d'un secours spécial de Dieu, persévérer dans la justice qu'il a reçue; d'où le grand Bossuet conclut, et de quelques autres définitions de l'Église, « qu'il » faut reconnaître la volonté de sauver tous les hommes *justifiés*, » comme expressément définie par l'Église catholique [1]; » 4° que, dans l'urgence d'un précepte, tous les justes reçoivent de Dieu une grâce vraiment suffisante, avec laquelle ils peuvent relativement, ou vaincre sur-le-champ la concupiscence qui se fait sentir, surmonter la tentation qui se présente et accomplir le commandement, ou du moins obtenir, par le moyen de la prière, un secours plus abondant qui leur rendrait tout cela possible: il est donc aussi de foi que Dieu n'abandonne pas le juste tant qu'il n'en est pas le premier abandonné; que « ceux qui tombent, » ne tombent que par leur faute, pour n'avoir pas employé toutes » les forces de la volonté qui leur sont données; et..... que ceux » qui persévèrent, en ont l'obligation particulière à Dieu, *qui* » (comme l'enseigne saint Paul, *Philip*. 2, 13), *opère en nous le* » *vouloir et le faire selon qu'il lui plaît* [2]. » Enfin, « il n'y a bien » assurément aucun des fidèles qui ne doive croire avec une » ferme foi que Dieu le veut sauver, et que Jésus-Christ a versé » tout son sang pour son salut. C'est la foi expressément déter- » minée par la constitution d'Innocent X [3]; » et les fidèles « doi- » vent s'unir à la volonté très-spéciale qui regarde les élus, par » l'espérance d'être compris dans ce bienheureux nombre [4]. »

L'Écriture sainte et la tradition vont encore plus loin que les définitions expresses de l'Église. Il faudrait rapporter une multitude de textes sacrés, dans lesquels le Saint-Esprit nous représente Dieu comme un Créateur bon, qui aime les ouvrages sortis de ses mains; comme un père tendre, qui chérit ses enfans dociles, et répand à pleines mains sur eux ses bienfaits; qui avertit ceux qui sont ingrats, les invite à rentrer dans le devoir, leur offre un par-

[1] Justif. des réflex. morales, p. 49, t. 22 ; édit. de Liége, 1768.
[2] Ibid., p. 71.
[3] Ibid., p. 73.
[4] Ibid., p. 49.

[redacted]

don complet, s'ils reviennent sincèrement à lui et font pénitence; qui punit à regret, a pitié de tous, répand ses miséricordes sur tous ses ouvrages. Mais pourrions-nous taire ces paroles si consolantes de saint-Paul, où, après avoir recommandé très-instamment à son disciple Timothée qu'on prie Dieu et qu'on le remercie pour tous les hommes, il dit : « C'est une bonne chose, et cela est » agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur, qui veut que tous » les hommes se sauvent et qu'ils parviennent à la connaissance » de la vérité. Car il n'y a qu'un seul Dieu, et qu'un seul mé- » diateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui » s'est donné lui-même pour être le prix du rachat de tous les » hommes[1]. » « Nous espérons en Dieu qui est vivant, ajoute-t-il plus » loin, et qui est le Sauveur de tous les hommes, principalement » des fidèles[2]. » Jésus-Christ déclare lui-même qu'il est venu, *non pour perdre les âmes, mais pour les sauver*[3]; pour *chercher et sauver ce qui avait péri*[4]; or, tous les hommes avaient péri par le péché d'Adam. Nous passons bien d'autres textes du nouveau Testament, qui établissent les mêmes vérités.

Il est vrai que ceux qui « nous peignent Dieu comme un sultan, » un despote, un maître redoutable[5], » s'efforcent de tordre le sens de ces textes, afin de désespérer les hommes, leur montrant dans celui qui les a créés un cœur étroit, dur, fermé presque à tous. Mais les Pères des quatre premiers siècles enseignent une doctrine si contraire, qu'ils sont obligés de les abandonner et d'en parler avec peu de respect[6]; comme si saint Augustin, qui les a suivis, et les autres Pères venus après, qui ont reconnu ce grand docteur pour leur guide et leur maître, avaient inventé une doctrine nouvelle, inconnue jusque-là dans l'Église.

De cette nuée de témoignages, que les bornes de cet article ne nous permettent pas de rapporter, on conclut, dans toutes les écoles catholiques, que Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes, même après le péché originel; qu'il accorde à tous, ou du moins qu'il offre à tous des grâces vraiment et relativement

[1] I. Tim. 1, 2, 3, 4, 5, 6.
[2] Ibid., 4, 10.
[3] Luc., 9, 56.
[4] Ibid., 19, 10.
[5] Expressions de M. Bergier, dans son Dict. de théol., au mot SALUT.
[6] C'est du moins ce que fait Jansénius à l'égard des Pères grecs.

suffisantes pour pouvoir opérer le salut ; que Jésus-Christ est mort et qu'il a offert le prix de son sang pour le salut de tous, et pour mériter pour tous, les moyens surnaturels dont nous parlons.

Concluons donc que Dieu veut, 1° d'une volonté de *prédilection* le salut des élus ; 2° d'une volonté *spéciale* celui des justes et des fidèles ; 3° et sincèrement celui de tous les hommes sans exception, mais d'une volonté *antécédente* et *conditionnelle*, c'est-à-dire précision faite du bon et du mauvais usage qu'ils feront de la grâce, et cependant sous condition qu'ils y correspondront librement et qu'ils observeront les commandemens : car, comme dit saint Augustin, « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et » qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité; non pas néan- » moins de telle sorte qu'il leur ôte le libre arbitre, sur le bon » ou mauvais usage duquel ils sont jugés très-justement [1]. »

Concluons encore que Jésus-Christ a souffert, qu'il est mort et qu'il a offert le prix de son sang aussi pour le salut de tous, mais inégalement ; savoir, par *prédilection* pour les élus, d'une manière *spéciale* pour les justes et les fidèles, *sincèrement* pour tous les hommes sans exception; et qu'il a mérité, aux premiers les grâces ineffables qui les conduisent à la gloire infailliblement, quoique sans blesser en eux la liberté ; aux seconds, les grâces spéciales qui leur sont accordées, comme la foi, le baptême, la justification, et des grâces suffisantes avec lesquelles ils peuvent relativement, d'une manière médiate ou immédiate, éviter le péché, lorsqu'ils sont tentés de le commettre, s'en relever, quand ils y sont tombés; enfin, à tous les autres, sans exception des infidèles, des moyens surnaturels, avec lesquels ils pourraient, au moins médiatement, parvenir à la foi, et, de grâce en grâce, au salut.

Concluons, en dernier lieu, que Dieu distribue ses dons salutaires selon la volonté qui est en lui, ou *efficace*, ou *spéciale*, ou *sincère*, dans le sens que nous venons d'exposer, par conséquent d'une façon inégale ; mais de manière qu'aucun adulte ne se perde sans que ce ne soit de sa faute libre et volontaire : en sorte que, dit saint Thomas, « si un sauvage élevé dans les bois et au milieu » des brutes, suivait la lumière de la raison naturelle dans l'ap- » pétit du bien et la fuite du mal, il faut admettre comme une chose » très-certaine que Dieu lui révèlerait, ou par une inspiration » intérieure, les choses qu'il est indispensable de croire, ou par

[1] L. De spirit. et litterâ, c. 33.

[redacted]

» quelque prédicateur de la foi qu'il lui enverrait comme il en-
» voya Pierre à Corneille [1]. « Ne craignons pas d'ajouter encore que Dieu n'abandonne entièrement ni les aveugles, ni les endurcis, et qu'il a pourvu suffisamment, *quantum ex se est*, à l'application du remède nécessaire au salut, même à l'égard de tous les enfans qui meurent sans avoir reçu le baptême. Ensuite écrions-nous avec Tertullien : non, il n'y a point de si bon père ! *Tam pater nemo!*

C'est donc mal parler de Dieu que de dire qu'il laissa sans aucun moyen de salut les hommes qui vécurent dans l'*état de nature*, et même ceux qui vécurent ensuite sous la *loi*, à l'exception d'un très-petit nombre d'élus. Il est vrai que la loi naturelle ne suffisait pas aux premiers pour pouvoir opérer le bien surnaturel ; que la loi de Moïse ne donnait pas par elle-même la force de l'accomplir : *Nil per se virium dabat* ; que depuis la chute d'Adam, la grâce de Jésus-Christ a toujours été nécessaire pour le salut et pour toutes les œuvres qui y conduisent de loin ou de près ; que ce divin secours fut distribué avec une sorte d'épargne, si l'on ose dire ainsi, dans l'un et l'autre état, en comparaison de ce que Dieu fait à cet égard dans la nouvelle alliance, où la grâce est *populaire*, abondante, et trouve des canaux multipliés par où elle se répand largement sur les fidèles qui viennent y puiser ; en sorte qu'on ne peut assez répéter que l'Évangile est par excellence la loi de grâce ; mais il faut reconnaître aussi que Dieu ne commanda jamais l'impossible, et qu'en conséquence il vint constamment au secours de la faiblesse humaine ; de manière que l'homme a toujours eu, par la grâce du Rédempteur, un pouvoir, ou prochain, ou au moins éloigné, et vraiment relatif, d'obéir au commandement urgent de résister à la concupiscence, et qu'il a dû dire, chaque fois qu'il a péché : C'est ma faute, oui, ma faute libre et volontaire. Les limites qui nous sont prescrites ne nous permettent pas de nous étendre davantage sur ces objets. Nous ne répèterons pas non plus ici ce que nous avons opposé déjà plus haut aux assertions de Quesnel, dans lesquelles ce novateur avance que la foi est la première grâce, qu'il n'y en a point si ce n'est par elle, point hors de l'Église, etc. [2].

[1] Quest. 4, De veritate, art. 11, ad. 1, t. 12, p. 962, col. 2, E. Le saint docteur suppose dans ce texte le secours de la grâce et la coopération à ce divin secours.

[2] *Voy.* les observat. que nous y avons faites, p. 403, 404, 410 et suiv.

5° Justification des adultes.

On entend ici, par le mot *justification*, cet heureux changement qui s'opère à l'égard de l'homme et dans son intérieur, quand, de l'état misérable du péché, où il était ennemi de Dieu, esclave du démon, indigne de posséder Dieu dans le ciel, ou même digne, par le péché mortel actuel, des feux éternels de l'enfer, il passe à l'état fortuné de la grâce, où il est enfant adoptif de Dieu, membre vivant de Jésus-Christ, son cohéritier du royaume céleste.

Sans faire ici mention des hérétiques anciens qui s'égarèrent étrangement sur ce point important, et parmi lesquels on compte surtout les Pélagiens, les Semi-Pélagiens, les Prédestinatiens, etc; dans ces derniers temps, les chefs de la prétendue réforme, voulant, à quelque prix que ce fût, ravir aux sacremens de la nouvelle alliance la vertu salutaire que Jésus-Christ y a attachée, *de contenir la grâce qu'ils signifient*, et de *la conférer à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle*, brouillèrent tout dans la doctrine de la justification.

Baïus, cherchant des moyens pour ramener à l'unité catholique les sectateurs de ces hérésiarques, se rapprocha d'eux en quelques points, s'en écarta en d'autres, innova dans un grand nombre, sur la même matière.

Nous ne parlerons point de son apologiste.

Quant à Quesnel, on voit assez en quoi il imite Luther et Calvin, puisqu'il anéantit, à leur exemple, les dispositions que l'adulte doit apporter à la justification, expulsant, comme nous l'avons montré, le pécheur du sein de l'Église, le dépouillant de toute grâce, le réduisant à une impuissance générale de tout bien, taxant de péché sa prière et même toutes les autres œuvres qu'il fait, tant que la charité ne règne pas dans son cœur; prétendant de plus que la foi n'opère que par cette même charité; que tout ce qui n'en découle pas comme de source émane de la cupidité et est vicieux; que la crainte servile n'arrête que la main; que Dieu guérit l'âme par sa seule volonté, et que la première grâce que reçoit le pécheur, c'est le pardon de ses péchés, etc. Ce novateur semble aussi tendre la main aux auteurs de la réforme, quant à la justice imputative, et admettre, à la manière de Calvin, une sorte d'*inamissibilité* de la grâce reçue dans le baptême. C'est la doctrine qu'on recueille dans un grand nombre de ses propositions condamnées spécialement dans les propositions I, XXV, XXIX, XXVIII, XXXVI, XXXVII, XLIII, XLV, XLVII, LI, LIX, LXI, LXXVIII.

[redacted]

L'Église a foudroyé ces différentes erreurs, à mesure qu'elles se sont élevées avec quelque éclat. Mais le concile de Trente, portant, pour ainsi parler, jusque dans la profondeur du mystère qui nous occupe, le flambeau sacré de la révélation, y a répandu un si grand jour qu'il semble en avoir écarté à jamais les funestes ténèbres de l'hérésie. Il faut lire avec une attention docile l'exposition lumineuse qu'il nous a laissée [1] de la doctrine catholique touchant la justification, soit celle que le pécheur reçoit dans le baptême, soit celle qu'il recouvre dans le sacrement de pénitence, après qu'il a eu le malheur de déchoir de la première par le péché mortel. Quoique nous ayons souvent puisé dans cette source si pure, pour étayer les vérités que nous avons énoncées jusqu'ici, nous regrettons que les bornes de cet article ne nous permettent pas de rassembler, dans un tableau fidèle et resserré, tous les traits de ce monument précieux de la foi des siècles chrétiens. Nos lecteurs verraient avec satisfaction sans doute qu'interrogeant la parole de Dieu écrite et celle qui nous est parvenue de bouche en bouche par une tradition aussi sûre qu'elle est constante, ce grand concile nous met sous les yeux tout ce que nous devons croire concernant la justification du pécheur, et que, battant en ruine les faux dogmes inventés par l'enfer pour pervertir les âmes, il ferme devant nous les voies scabreuses de l'erreur et du mensonge, dans lesquelles nous ne trouverions que des déserts arides et qu'une mort certaine. C'est ainsi que l'on voit tomber successivement sous ses anathèmes foudroyans le Pélagianisme et le semi-Pélagianisme ancien et moderne, le vieux Prédestinatianisme et le récent, toutes les innovations des hérésiarques Luther et Calvin : disons-le encore, il dissipe d'avance une grande partie des rêveries de Baïus, et condamne déjà la plupart des excès auxquels Quesnel se livra long-temps après.

Nous renvoyons donc nos lecteurs à ce saint concile. Cependant, afin de ne pas nous écarter entièrement de notre but, nous dirons ici d'après cette autorité irréfragable : 1° qu'il faut reconnaître, dans les adultes qui parviennent à la justification par la voie ordinaire, une obligation étroite, et une nécessité réelle de s'y disposer, quoiqu'étant pécheurs, c'est-à-dire souillés de la tache du péché mortel, ils ne puissent la mériter en rigueur. 2° Qu'ils s'y disposent véritablement, lorsque prévenus, excités et aidés

[1] Surtout dans sa session sixième et dans la quatorzième.

par la grâce que Jésus-Christ nous a méritée par ses souffrances et la mort qu'il a endurée sur la croix pour nous, ils s'approchent de Dieu librement, croyant, d'une foi ferme et véritable, les vérités révélées et les promesses venues d'en haut, principalement ce point-ci, que *l'impie est justifié de Dieu par sa grâce, par la rédemption acquise par Jésus-Christ;* qu'ensuite se reconnaissant pécheurs, et passant de la crainte de la justice divine, qui d'abord a été utile pour les ébranler, jusqu'à la considération de la miséricorde de Dieu, ils s'élèvent à l'espérance, se confiant que Dieu leur sera propice pour l'amour de Jésus-Christ; puis, commençant à aimer Dieu comme source de toute justice, ils se tournent contre leurs propres péchés, les haïssent, s'en repentent, prennent la résolution sincère de recevoir le baptême (si déjà ils ne l'ont reçu), de mener une vie nouvelle, d'observer les commandemens de Dieu : ceux qui sont tombés, après avoir été justifiés par le baptême, doivent ajouter d'autres dispositions encore, qu'il faut lire dans le concile. 3° Que cette préparation, vraie opération de la grâce avec coopération libre de la part de l'homme, est bonne, utile, et ne doit point être regardée comme un nouveau péché. 4° Que l'homme est justifié, non-seulement par l'imputation de la justice de Jésus-Christ, et par la simple rémission des péchés, mais par la grâce et la charité que le Saint-Esprit répand dans son cœur; qu'ainsi la justice est véritablement intérieure et inhérente à l'âme. 5° Que la grâce de la justification n'est pas accordée seulement à ceux qui sont prédestinés à la vie éternelle. 6° Qu'elle n'est donc pas une marque infaillible de prédestination à la gloire. 7° Que cette même grâce peut se perdre. 8° Qu'on la perd en effet par tout péché mortel qu'on commet, quel que soit ce péché, dès là qu'il est réellement mortel. 9° Mais qu'on peut la recouvrer : celle reçue dans le baptême, par le sacrement de pénitence; celle acquise, par ce dernier sacrement, en en réitérant la réception pour être de nouveau justifié. 10° Enfin, que les sacremens de la nouvelle alliance contiennent la grâce qu'ils signifient, et qu'ils la confèrent toujours à tous ceux qui les reçoivent avec les conditions requises.

Nous renvoyons, pour le surplus que nous omettons ici, à ce que nous avons écrit jusqu'à présent pour contredire les dogmes hétérodoxes de Quesnel. On peut lire depuis la page 396 de ce volume.

On voit donc que la doctrine de notre ex-oratorien tend direc-

[redacted]

tement à fermer au pécheur fidèle le retour à la grâce, puisqu'il détruit, en les travestissant en autant de péchés, les dispositions qu'il faut apporter à la seconde justification. C'est sans doute dans la même vue qu'il met tant d'entraves à la réception du sacrement de pénitence, en approuvant, dans ses propositions LXXXVII, LXXXVIII et LXXXIX, des épreuves également arbitraires et ridicules, une discipline entièrement opposée à celle qui est autorisée dans l'Église, des privations funestes au pécheur non encore réconcilié, contraires à ses devoirs religieux et dénuées de tout fondement légitime [1]. Mais c'est surtout quand, de concert avec les auteurs impies de la *circulaire*, il nous assure que nous ne pouvons faire aucun bien sans une grâce irrésistible, et qui opère tout en nous, sans nous, c'est alors, disons-nous, qu'il porte les coups qui achèvent de tuer l'espérance dans le cœur du fidèle tombé et près de mourir.

Supposons, en effet, qu'un de ses partisans, profondément imbu des principes condamnés dans les *Réflexions morales*, arrive à sa dernière heure, après s'être laissé entraîner pendant bien des années au torrent impétueux de ses passions, persuadé qu'il ne pouvait y résister sans un secours à la Quesnel, et se confiant que tôt ou tard ce secours commode viendrait le délivrer de la servitude, où, selon le système, le péché est inévitable, la pratique du bien impossible. Quelle sera sa détresse à l'heure de la mort, lorsque, portant, comme malgré lui, un regard douloureux sur le passé, il verra dans un grand jour l'état déplorable de son âme, et que, considérant que la grâce sur laquelle il avait si vainement compté, n'étant point encore venue, malgré son attente, il est comme assuré qu'elle n'arrivera pas, puisqu'il ne lui reste presque plus de temps? Ne se croira-t-il pas alors sans ressource, et même frappé de la *réprobation négative*, à cause du péché du premier homme [2]? En vain on lui représentera l'humble recours à la prière, le *peccavi* amoureux qui fléchit le cœur du Seigneur envers le roi prophète, et l'absolution du ministre de la pénitence, comme autant de moyens d'obtenir miséricorde: raisonnant conformément à ses principes, il répondra, s'il en a encore la force, que la grâce, qui opère dans le cœur la prière, le repentir et l'amour, sans que

[1] *Voyez*-les p. 383. *C'est une conduite pleine de sagesse*, etc., et ce que nous en avons dit, 415 et 416.

[2] *Voyez* ce que nous avons rapporté sur ce sujet, p. 410.

le cœur s'en mêle, lui manque ; et son dernier mot sera donc celui-ci : *Je suis perdu.*

Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à prouver que les disciples de Quesnel ne dégénérèrent guère dans la suite de la sévérité désespérante de leur maître. On se ressouvient encore de l'extrême rigorisme qu'ils exerçaient dans le sacré tribunal ; et les règles outrées qu'on retrouve dans un grand nombre de leurs livres, surtout quant à ce qui concerne les dispositions qu'il faut apporter à la réception de l'absolution et à la participation des saints mystères, nous en offrent des monumens qui ne sont que trop répandus. Ce n'est pas, au reste, qu'ils aient excédé en tout de la même manière ; car en établissant leur grâce qui fait exclusivement tout, et en soutenant que la première qui soit accordée au pécheur est le pardon de ses péchés, s'ils jetaient par-là le désespoir dans le cœur du criminel réduit à son dernier moment, comme nous venons de le montrer, ils mettaient aussi fort à son aise le libertin qui jouissait de la santé et qui ne cherchait que quelques spécieux prétextes pour s'autoriser à croupir dans ses désordres. « En effet, pouvait-il se dire à lui-même par un raisonnement aussi juste dans le système que pernicieux dans la » vérité, ou Dieu veut me donner sa grâce, ou il ne le veut pas : » s'il le veut, elle viendra tôt ou tard me transplanter de la voie » large dans la voie étroite, où je serai pardonné, converti, justifié sans aucune démarche préalable de ma part ; s'il ne le veut » pas, tous les efforts que je ferais de mon côté seraient inutiles » et tout autant de péchés plus capables d'éloigner Dieu de moi » que de me rapprocher de lui : le seul parti qui me reste est » donc de m'endormir tranquillement dans le sein de la volupté, » sans me soucier d'un avenir qui, soit bon, soit mauvais, m'est » également inévitable. »

6° Du mérite.

Il suffit de s'être formé une idée juste de la délectation relativement victorieuse établie par Jansénius pour prévoir d'avance que les partisans de ce système absurde n'ont pu laisser intacte la foi catholique touchant le mérite des œuvres. Mais une chose plus difficile à croire, si on n'en avait pas des preuves certaines, c'est qu'ils regardèrent le renversement de la saine croyance sur ce point, qui est essentiel à la religion, comme un moyen nécessaire pour abaisser les religieux et leur ôter la confiance des peuples. Ecoutons un moment ceux qui gouvernaient le parti. « Nous

[redacted]

» n'avons que trop reconnu, écrivaient aux *unis* les auteurs de la » *lettre circulaire à MM. les disciples de saint Augustin*, nous n'a- » vons que trop reconnu que la *doctrine des mérites*, comme elle » est maintenant entendue et pratiquée dans l'Église, est le plus » grand appui des moines et le principal fondement de leur sub- » sistance. Car tandis que l'on croit que Dieu donne des grâces » suffisantes à tous les hommes pour se sauver et qu'elles sont » rendues efficaces par notre coopération, ceux qui auront soin » de leur salut s'empresseront à connaître les volontés de Dieu » sur eux pour y correspondre, et s'adresseront aux moines qu'ils » croient être les seuls dépositaires des secrets de Dieu. De plus, » ils s'adonneront à faire quantité d'aumônes, au moyen des- » quelles les moines ont pris le premier rang. *Il importe beaucoup* » que les vrais disciples de saint Augustin *ternissent cette doctrine* » qui gêne les esprits, sous prétexte de conserver leur liberté.

» Qu'ils parlent en général d'une grâce charmante et victorieuse, » qui ne laisse point à la volonté des prédestinés *la peine d'y cor-* » *respondre*, et que tous les soins que nous prenons de servir Dieu » *par nos bonnes œuvres sont inutiles*. Qu'il ne faut que *laisser* » *faire la grâce*, et qu'aussi bien nous ne saurions *résister à tel-* » *les aimables violences*, etc. [1]. »

Nous avons déjà remarqué que Quesnel avait envoyé une instruction de cette espèce à une religieuse de Rouen, avec une lettre écrite de sa propre main. Quelque horrible que paraisse cette production, d'après les courts extraits que nous en avons donnés, notamment d'après ce dernier, elle ne renferme néanmoins, suivant les auteurs, que le résultat des *lumières que Dieu leur avait communiquées, après des prières continuelles*; et, suivant la vérité, elle ne contient rien qui ne soit digne du système, rien qui ne s'en déduise naturellement, rien qui inspire des idées exagérées de la secte, de ses projets, de son savoir-faire; en un mot, « rien dont le parti ne soit convaincu; » comme le prouve M. de Charancy, évêque de Montpellier, dans son mandement du 24 septembre 1740, à la suite duquel il fit imprimer cette détestable circulaire.

Mais quand même les Jansénistes seraient parvenus à nous enlever cet écrit rempli d'erreurs et d'hérésies, à force de le renier, ainsi que quelques-uns l'ont fait, en conséquence de ce qui y est

[1] Second moyen d'abaisser les moines.

ordonné, dès lors qu'il est constant que la grâce qu'ils admettent pour pouvoir opérer le bien est efficace à leur façon, c'est-à-dire irrésistible, imposant à celui qui la reçoit une nécessité relative, inévitable, invincible, il demeure démontré par-là même que, sous l'influence de cette grâce prétendue, l'homme n'a pas la liberté nécessaire pour pouvoir mériter, et qu'en conséquence il ne mérite nullement par ses bonnes œuvres. Quesnel détruit encore ouvertement le mérite dans sa proposition LXIX, où, s'adressant à Dieu, il lui dit : « la foi, l'usage, l'accroissement et la récom- » pense de la foi, tout est un don de votre *pure* libéra- » lité. »

Enfin, les Jansénistes sont obligés de convenir avec les Protestans que le juste pèche au moins véniellement dans toutes ses actions les plus saintes, tandis que la concupiscence n'est pas entièrement anéantie dans son cœur. En effet, de même que quand il transgresse un précepte, entraîné invinciblement au mal par la délectation terrestre plus forte en degrés que la délectation céleste, celle-ci ne laisse pas d'opérer en lui des velléités, des désirs et des efforts, qui, quoique inefficaces, n'en sont pas moins bons et louables, puisqu'ils tendent au bien et que c'est la grâce qui les produit dans la volonté; de même aussi quand le juste fait le bien, la concupiscence, quoique vaincue par la grâce, ne laisse pas d'opérer dans sa volonté des mouvemens vers le mal, lesquels étant mauvais dans la fin à laquelle ils tendent et dans la source d'où ils émanent, ils doivent nécessairement ternir la bonne œuvre en y imprimant le sceau hideux de la cupidité. La raison en est que ces mouvemens sont libres, suivant le système, puisqu'ils sont dans la volonté conformes à l'inclination qui y est imprimée par la concupiscence. De là ces propositions si franches de Baïus : « La con- » cupiscence ou la loi des membres, et ses mauvais désirs que les » hommes sentent malgré eux, sont une vraie désobéissance à la » loi. Tant qu'il reste encore quelque chose de la concupiscence » de la chair dans celui qui aime, il n'accomplit pas le précepte : » *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur* [1]. »

Tous les théologiens orthodoxes reconnaissent deux sortes de mérite : un mérite proprement dit et de justice, qu'ils appellent mérite de condignité, *meritum de condigno;* et un autre mérite

[1] Bulla *Ex omnibus afflict.* Prop. inter damnatas LI et LXXVI. Recueil des bulles.

[redacted]

qui n'opère pas le même droit et auquel ils donnent le nom de mérite de congruité, *meritum de congruo*.

Ils fondent communément le premier sur l'ordre surnaturel établi de Dieu, en vertu duquel les bonnes œuvres faites dans la justice, en vue de Dieu et par le secours de sa grâce actuelle, ont une valeur proportionnée à la récompense que Dieu s'est formellement engagé d'y donner, et acquièrent au juste, à ces deux titres, un droit réel à la récompense promise. Ils appuient le second sur la confiance en la bonté de Dieu et sur la convenance qu'il y a qu'il vienne au devant de celui qui fait des efforts avec sa grâce, sans néanmoins que Dieu y soit obligé par aucun engagement de justice.

Les théologiens établissent sur des preuves solides l'existence et la distinction de ces deux espèces de mérite ; ils en fournissent des exemples caractéristiques, qu'ils puisent dans l'Écriture sainte, et ils répondent d'une manière satisfaisante à toutes les objections des novateurs sur ces différens points de doctrine. Nous n'entrerons pas ici dans ces détails ; mais nous ne pouvons nous dispenser d'observer que quand les auteurs orthodoxes emploient en cette matière le mot *justice*, ils ne font que répéter ce que saint Paul a dit lui-même [1] ; et qu'ils entendent ce mot dans un sens étendu, non dans un sens strictement rigoureux, convenant tous que la justice *commutative* ne peut avoir lieu entre Dieu et les hommes. Dieu a bien voulu établir un ordre pour le salut de ceux-ci ; on en conclut qu'il se doit à lui-même de suivre cet ordre : il a daigné faire avec eux un pacte par lequel il s'est libéralement obligé à les récompenser, moyennant certaines conditions de leur part ; si donc ces conditions sont ponctuellement remplies, il est de la fidélité de Dieu de dégager sa parole, et les hommes ont droit de lui en demander l'exécution, suivant saint Augustin.

Mais ce droit dont nous parlons, tout droit de justice qu'il est dans le sens que nous venons d'expliquer, n'est pas néanmoins un droit *strictement rigoureux* : il ne naît pas du fond des œuvres considérées en elles-mêmes et dans leur valeur intrinsèque ; c'est Dieu qui l'a lui-même fondé et qui l'a donné à l'homme par un trait de sa libéralité envers cette créature chérie.

En effet, Dieu pouvait dans le principe, et sans blesser ni ses attributs sacrés ni l'exigence de la nature humaine, destiner

[1] 2 Tim., 4, 8.

l'homme à une fin purement naturelle, exiger de lui un service et lui donner des moyens proportionnés à cette fin, le récompenser de même ou le laisser sans récompense, et le punir d'une manière sévère s'il avait la hardiesse de transgresser ses devoirs. L'homme étant déchu par sa désobéissance très-griève du droit à la vision intuitive dont Dieu lui avait libéralement fait part, Dieu pouvait le livrer à son malheureux sort, ne point lui donner de libérateur, ne lui accorder aucune grâce. L'homme naissant souillé du péché, ennemi de Dieu, esclave du démon, n'a aucun droit à ce que Dieu jette sur lui un regard de pitié, à ce qu'il vienne à son secours et le délivre. S'il retombe, après avoir été miséricordieusement justifié dans le baptême, le péché mortel le dépouille de nouveau de son droit à la béatitude et à tous les moyens nécessaires pour le recouvrer. Il est vrai que Jésus-Christ a mérité à tous les hommes, par les souffrances et la mort qu'il a endurées pour tous, les grâces et les secours dont ils ont besoin pour pouvoir opérer leur salut; mais, outre que cette sainte rédemption a été un effet de la pure miséricorde de Dieu, l'application qui en est faite par la première grâce a lieu en faveur d'un indigne. Disons donc, avec le deuxième concile d'Orange, dont l'Église a reçu toutes les décisions : « la récompense est due aux bonnes œuvres, » si elles se font ; mais la grâce qui n'est pas due les précède afin » qu'elles se fassent [1]; » et avec le concile de Trente, après saint Augustin et Innocent I : « la bonté de Dieu envers les hommes est » si grande, qu'il veut bien que ses propres dons deviennent leurs » mérites [2]. » Nous espérons que nous éclaircirons davantage ceci en parlant de l'objet du mérite.

Il suit de ce que nous avons dit plus haut que le juste seul peut mériter *condignement*. C'est ce que le Sauveur faisait entendre à ses apôtres quand il leur disait : « comme la branche ne peut » d'elle-même porter de fruit, qu'elle ne demeure unie à la vi- » gne, ainsi vous n'en pouvez point porter que vous ne demeu- » riez unis à moi [3]. » Et pour passer sous silence beaucoup d'autres preuves que fournissent sur ce point l'Écriture et les Pères, telle est la doctrine établie par la condamnation qu'a faite le saint Siége de plusieurs propositions de Baïus, dans les-

[1] Cap. XVIII.
[2] De justif., cap. 16.
[3] Joan., 15, 4.

[redacted]

quelles ce novateur enseignait des dogmes diamétralement contraires[1].

Mais le mérite ne peut s'acquérir qu'en cette vie : il exige que l'action soit moralement bonne, faite avec le secours de la grâce actuelle, rapportée à Dieu, opérée avec liberté, exempte par conséquent, non-seulement de contrainte, mais encore, comme nous l'avons déjà plusieurs fois observé, de toute nécessité, soit immuable ou simple, soit même relative. Le mérite de condignité suppose encore, ainsi que nous l'avons remarqué, une promesse formelle de la part de Dieu.

Or, que l'homme juste mérite véritablement, quand il opère le bien avec toutes les conditions requises, c'est un dogme catholique fondé sur les Livres saints, la tradition et les définitions expresses de l'Église. Le concile de Trente, après avoir rapporté plusieurs textes de saint Paul qui établissent cette vérité consolante, en conclut qu'il faut proposer aux justes qui persévèrent jusqu'à la fin de leur carrière dans la pratique constante du bien, et qui espèrent en Dieu, la vie éternelle, soit comme une grâce miséricordieusement promise aux enfans d'adoption, en considération de Jésus-Christ, soit comme une récompense qui doit être fidèlement rendue à leurs bonnes œuvres et à leurs mérites, en conséquence de la promesse de Dieu. « Car, dit ce saint concile, » c'est là cette couronne de justice que l'apôtre disait lui être réservée après le terme de son combat et de sa course, et devoir » lui être rendue par le juste juge ; non pas à lui seulement, mais » à tous ceux qui aiment son avènement[2]. »

La raison que le concile donne de cette doctrine doit être remarquée. « Jésus-Christ répandant continuellement sa vertu dans » ceux qui sont justifiés, comme le chef dans ses membres, et le » tronc de la vigne dans ses pampres ; et cette vertu précédant, » accompagnant et suivant toujours leurs bonnes œuvres, qui, sans » elle, ne pourraient aucunement être agréables à Dieu, ni méritoires : il faut croire, après cela, qu'il ne manque plus rien à » ceux qui sont justifiés pour être estimés avoir, par ces œuvres » faites en Dieu, pleinement satisfait à la loi divine, selon l'état » de la vie présente, et avoir véritablement mérité la vie éter-

[1] *Voyez* les prop. II, XI, XII, XIII, XV, XVIII, etc. Bulle *Ex omnibus afflict.*

[2] De justif., cap. 16.

» nelle, pour l'obtenir en son temps, pourvu toutefois qu'ils meu-
» rent dans la grâce [1]. »

Nous ne pouvons passer sous silence ce que le même concile dit ailleurs de l'augmentation de la justification par le moyen des bonnes œuvres. « Les hommes étant donc ainsi justifiés, et faits
» domestiques et amis de Dieu, s'avancent de vertu en vertu, se
» renouvellent, comme dit l'apôtre, de jour en jour; c'est-à-dire
» qu'en mortifiant les membres de leur chair, et les faisant servir
» à la piété et à la justice, pour mener une vie sainte, dans l'ob-
» servation des commandemens de Dieu et de l'Église, ils crois-
» sent par les bonnes œuvres, avec la coopération de la foi, dans
» cette même justice qu'ils ont reçue par la grâce de Jésus-Christ,
» et sont ainsi de plus en plus justifiés, etc [2]. »

A l'égard de la persévérance, le concile de Trente déclare que ce don précieux « ne peut venir d'ailleurs que de celui qui a la
» puissance d'affermir celui qui est debout, afin qu'il demeure per-
» sévéramment debout, et de relever celui qui tombe. Que per-
» sonne ne se promette (donc) là-dessus rien de certain d'une cer-
» titude absolue, quoique tous doivent mettre et établir une
» espérance très-ferme dans le secours de Dieu. Car, à moins qu'ils
» ne manquent eux-mêmes à sa grâce, Dieu achèvera le bon ou-
» vrage comme il l'a commencé, opérant le vouloir et l'effet. Mais
» cependant il faut que ceux qui se croient debout prennent garde
» de tomber, et qu'ils opèrent leur salut avec crainte et tremble-
» ment, dans les travaux, les veilles, les aumônes, les prières,
» les offrandes, les jeûnes et la chasteté. Car, sachant que leur
» renaissance ne les met pas encore dans la possession de la
» gloire, mais seulement dans l'espérance d'y parvenir, ils doi-
» vent craindre pour le combat qui leur reste à soutenir contre la
» chair, le monde et le démon; dans lequel ils ne peuvent être
» victorieux, s'ils ne se conforment, avec l'aide de la grâce, à cette
» maxime de l'apôtre : *Ce n'est point à la chair que nous sommes*
» *redevables, pour que nous vivions selon la chair; car si vous vivez*
» *selon la chair, vous mourrez; mais si vous mortifiez par l'esprit les*
» *œuvres de la chair, vous vivrez* [3]. »

Comme les ennemis de la foi orthodoxe se plaignaient que la

[1] De justif., cap. 16.
[2] Ibid., cap. 10.
[3] Ibid., cap. 13.

[redacted]

doctrine catholique mettait la justice de l'homme à la place de celle de Dieu ; qu'elle anéantissait les mérites de Jésus-Christ, en établissant ceux du juste, et qu'elle ressuscitait le Pélagianisme proscrit depuis long-temps par l'Église, le concile de Trente, après avoir montré l'influence vivifiante que le Sauveur répand continuellement dans l'homme justifié ; influence qu'il appuie de plus sur ces paroles de Jésus-Christ : *Si quelqu'un boit de l'eau que je lui donnerai, il n'aura jamais soif, mais elle deviendra en lui une source d'eau qui jaillit jusqu'à la vie éternelle ;* il ajoute, pour réfuter ces plaintes dénuées de fondement : « Ainsi, on n'établit » pas notre propre justice comme nous étant propre de nous-mê» mes, et on ne méconnaît ni on ne rejette la justice de Dieu ; « car cette justice, qui est dite nôtre, parce que nous sommes jus» tifiés par elle, en tant qu'elle est inhérente en nous, est elle» même la justice de Dieu, parce qu'il la répand en nous par le » mérite de Jésus-Christ[1]. »

Le concile de Trente reconnaît donc que tout notre mérite surnaturel est appuyé sur le mérite du Sauveur, et que c'est de là, et de la grâce qui nous est accordée en considération de ce divin mérite, que nos bonnes œuvres empruntent toute leur valeur. « Personne, dit saint Paul, ne peut poser un autre fondement que » celui qui a été mis, lequel est Jésus-Christ[2]. » Il ne faut pas cependant conclure de là « que les bonnes œuvres de l'homme jus» tifié sont tellement les dons de Dieu qu'elles ne soient point » aussi les bons mérites du même homme justifié. » Il était réservé à Quesnel et aux auteurs de la *circulaire* de renouveler cette erreur proscrite par le concile de Trente sous peine d'anathème[3]. Car, quoique nos bonnes œuvres soient à Dieu, en ce que nous les lui devons déjà, quand nous ne faisons qu'accomplir ses commandemens, et parce que nous opérons toutes ces œuvres avec le secours de la grâce qu'il nous donne, cependant elles sont aussi à nous, puisqu'en les faisant nous coopérons à la grâce librement, de notre propre choix, et sans y être en aucune manière nécessités. Il en est de même de nos mérites : ils sont à Dieu, comme à l'auteur bénévole de l'ordre méritoire, des promesses qu'il nous a faites, des grâces qu'il nous accorde ; mais ces mêmes mérites sont

[1] De justif., cap. 16.
[2] I Cor., 3, 11.
[3] De justif., can. 32.

aussi en même temps à nous, puisque nous accomplissons réellement de notre côté et avec liberté, quoique toujours à l'aide de la grâce, les conditions du pacte que Dieu a daigné contracter avec nous. Tout ceci doit nous porter à admirer la bonté de Dieu, « qui » est si grande envers les hommes, dit le même concile, qu'il veut » bien que ses propres dons deviennent leurs mérites [1]; » et il est très-vrai qu'il couronne les dons de sa miséricorde, quand il récompense nos bonnes œuvres.

Quant au mérite proprement dit, le concile, que nous ne nous lassons pas de copier sur une matière si délicate et si importante, définit « que les justes doivent, pour leurs bonnes œuvres *faites en* » *Dieu* [2], attendre et espérer de lui, par sa miséricorde, et par le mé- » rite de Jésus-Christ, la récompense éternelle, s'ils persévèrent jus- » qu'à la fin à bien faire et à garder les commandemens de Dieu.[3] » » Il anathématise celui qui dit « que l'homme justifié *ne mérite*

[1] De justif., cap. 16.

[2] Mais que veut dire le concile de Trente par les œuvres *faites en Dieu?* Une action bonne, libre, opérée dans la grâce sanctifiante et par le secours de la grâce actuelle rapportée à Dieu par un motif surnaturel, c'est-à-dire puisé dans la foi, quel que soit ce motif, ne mérite-t-elle pas *condignement* la vie éternelle ? Il y a des théologiens qui disent que oui ; d'autres soutiennent que non, et on en voit qui prétendent que cette action ne mérite qu'une récompense accidentelle, non pas la vue intuitive. « On ne saurait douter, est-il dit crûment dans le fameux » *Corps de doctrine* de 1720, art. IV, de la nécessité de la charité, » vertu théologale, pour faire des actes méritoires du salut. » Que faut-il donc pour qu'une bonne œuvre mérite *condignement* tout ce que le concile de Trente assure à ce mérite ? Il est nécessaire, disent les plus exigeans, que la bonne œuvre soit inspirée ou commandée par la charité actuelle et opérée par le motif de cette vertu. Nous ne déciderons rien ici sur ce point, si ce n'est qu'un ami de Dieu, qui lui offre, dès le matin, ses actions en particulier, dans la vue de lui plaire et qui réitère de temps en temps cette offrande, thésaurise abondamment par-là même pour le ciel.

Remarquons en passant qu'il y a loin entre exiger qu'une action soit faite par le motif et l'influence de la charité pour la rendre digne du mérite de *condignité*, et exiger qu'une action émane de la même vertu pour qu'elle ne soit pas mauvaise : il n'appartient qu'aux Jansénistes de soutenir cette dernière assertion que tous les théologiens catholiques rejettent unanimement.

[3] De justif., can. 26.

[redacted]

» *pas véritablement*, par les bonnes œuvres qu'il fait avec le se-
» cours de la grâce, et par le mérite de Jésus-Christ, dont il est
» un membre vivant, l'augmentation de la grâce, la vie éternelle,
» et l'entrée dans cette même vie, pourvu toutefois qu'il meure
» en grâce, et même aussi augmentation de gloire[1]. »

Tous les théologiens orthodoxes reconnaissent dans ce dernier canon du concile de Trente ce qu'ils entendent désigner par *mérite de condignité*, ou de *justice*, et les biens surnaturels qui sont les objets de ce mérite. Ils concluent de là que le juste peut mériter *condignement* l'augmentation de la grâce sanctifiante, qui n'est pas égale dans tous les justes, la vie éternelle, et des accroissemens de gloire pour le ciel.

Quant au mérite improprement dit, ou de *congruité*, les mêmes théologiens établissent, sur d'excellentes preuves, que l'homme étant prévenu, excité, aidé par la grâce actuelle, et y correspondant avec fidélité, peut en mériter de nouvelles, de plus grandes, même le don de la foi, la grâce sanctifiante, et *ensuite* la grâce spéciale de la persévérance finale. Ils soutiennent que le juste peut mériter de même, c'est-à-dire d'un mérite de *congruité* (car nous ne parlons maintenant que de cette espèce de mérite), pour soi et pour d'autres, des grâces actuelles, et des biens terrestres, même pour d'autres, la première grâce actuelle.

Nous avons déjà fait voir que le pécheur ne peut rien mériter *condignement*, puisque le mérite de *justice* suppose et exige l'état de grâce. Mais s'il fait un acte de contrition parfaite, il obtient infailliblement la justification, à cause de la promesse de Dieu.

On ne peut mériter surnaturellement sans le secours de la grâce actuelle. Ainsi, la première grâce actuelle est un don de la *pure* libéralité de Dieu : personne ne peut la mériter, en aucune manière, pour soi ; l'Église l'a décidé contre les Pélagiens et les semi-Pélagiens. Mais on ne peut pas dire que les grâces que Dieu veut bien accorder, par miséricorde, et à la vue du bon usage qu'on a fait de la première grâce actuelle, ou d'autres grâces subséquentes de même nature, soient aussi des dons de *pure* libéralité; puisque la correspondance à une grâce dispose l'homme à en recevoir une autre, l'en rend moins indigne, s'il est pécheur, plus digne, s'il est juste, et est un effort de sa part, quoiqu'il fasse cet effort avec l'aide de la grâce.

[1] De justif., can. 32.

Il faudrait voir de travers pour nous accuser de déroger ici aux mérites du Sauveur, puisque nous confessons que toutes les grâces que Dieu nous accorde, et nos mérites mêmes, viennent de cette source salutaire : nous ne dérogeons pas davantage à la bonté de Dieu, puisque nous fondons sur la confiance en cette bonté ineffable le mérite de *congruité*; que nous reconnaissons que nos mérites naturels ne demandent aucune considération, n'en méritent aucune, n'en obtiennent même point dans l'ordre du salut, et que Dieu ne nous doit en rigueur, c'est-à-dire en conséquence d'aucun mérite de *justice* ou de *condignité*, de notre part, ni la foi, ni la justification, ni le grand don de la persévérance finale, ni même la grâce actuelle suffisante ou efficace. Nous ne mettons donc pas *notre confiance ni notre gloire en nous-mêmes, mais dans le Seigneur*, de qui nous tenons tout; et nous disons volontiers, après le deuxième concile d'Orange, que nous n'avons de notre propre fonds, *par rapport à l'ordre surnaturel*, que l'erreur et le péché [1], et, après le concile de Trente, qu'il est en notre pouvoir de rendre nos voies mauvaises; mais que nous ne pouvons ni croire, ni espérer, ni aimer, ni nous repentir comme il faut pour nous disposer à la justification, sans l'inspiration prévenante et le secours du Saint-Esprit [2]; en un mot que nous ne pouvons rien de salutaire sans Jésus-Christ.

Enfin, le concile que nous venons de citer frappe d'anathème celui qui dirait « que la justice qui a été reçue n'est pas con- » servée, et même aussi augmentée devant Dieu par les bonnes » œuvres; » comme aussi qui dirait « qu'en quelque bonne œuvre » que ce soit, le juste pèche au moins véniellement; ou, ce qui » est plus intolérable, qu'il pèche mortellement; et qu'en consé- » quence, il mérite les peines éternelles; et que la seule raison » pour laquelle il n'est pas damné, c'est parce que Dieu ne lui » impute pas ces œuvres à damnation [3]. » *Tous les soins que nous prenons de servir Dieu par nos bonnes œuvres* ne *sont* donc pas *inutiles;* et les propositions de Baïus, que nous avons rapportées, *tombent aussi par terre*.

III. Dire, en parlant de l'excommunication : « C'est l'Église » qui en a l'autorité, pour l'exercer par les premiers pasteurs,

[1] Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Cap. XXII.
[2] De justif., can. 6 et 3.
[3] Ibid., can. 24 et 25.

[redacted]

» du consentement au moins présumé de tout le corps, » ainsi que s'exprime Quesnel dans sa proposition xc, qui est son troisième principe capital, c'est diviser l'Église entre les pasteurs du premier ordre, le clergé inférieur et les autres fidèles, comme en deux parties; établir dans la seconde le corps de l'Église; lui attribuer la propriété immédiate et proprement dite de la juridiction spirituelle; reconnaître que les premiers pasteurs n'en ont que l'usage, ne l'exercent qu'au nom de ce même corps, ne peuvent rien, en fait de gouvernement, que de son consentement au moins présumé, par conséquent qu'ils n'en sont que les instrumens, les ministres, les exécuteurs et les mandataires.

Quesnel appuie, dans son septième mémoire, l'interprétation que nous donnons ici à sa proposition que nous venons de rapporter. « Cette proposition générale, dit-il dans ce mémoire, *que » les clés ont été données à l'Église,* qui renferme la quatre-vingt-» dixième des cent une condamnées, est d'une considération » d'autant plus grande, que, d'une part, elle est la *source* de toute » l'économie du corps mystique de Jésus-Christ, le *titre primitif* » de son ministère, le *fondement* de toute la juridiction de l'É-» glise, la *racine* de l'unité sacerdotale, la *règle* de la conduite des » pasteurs, la *base* de la discipline, la *sûreté* de la concorde et de » la paix, le *fondement* des libertés de l'Église gallicane et de » toutes les autres Églises particulières; et que, d'un autre côté, » les flatteurs de la cour romaine depuis trois cents ans s'effor-» cent de détruire cette doctrine évangélique et apostolique, pour rendre le gouvernement purement et entièrement monarchique » et arbitraire, etc.[1]. » Voilà donc la propriété des *clés* ou du pouvoir de juridiction donnée à toute l'Église, et la proposition qui énonce cette propriété sous ce rapport contient *une doctrine évangélique et apostolique.*

Mais, quoique propriétaired e la puissance ecclésiastique, l'Église, ou, comme nous l'avons dit d'abord, le corps de l'Église, ne peut l'exercer immédiatement. Pourquoi? C'est, dit Quesnel, que « l'Église n'a point les clés quant à l'*usage*, parce qu'elle n'est » pas un suppôt propre à en avoir l'administration : *actiones sunt » suppositorum ;* c'est pourquoi il est nécessaire *qu'elle commette » des ministres pour les exercer* [2]. » Les premiers pasteurs ne sont

[1] Page 69.
[2] Ibid., p. 7?.

donc que les *commis* de l'Église quant au gouvernement ; et puisque l'Église exerce l'autorité par eux, ainsi que le porte la proposition xc, ils ne sont donc que ses instrumens, ses exécuteurs et ses mandataires ; ils agissent donc en son nom, etc. Il est vrai que notre savant dogmatiste reconnaît que les premiers pasteurs sont d'institution divine ; mais cet aveu ne déroge en rien à son système : il s'ensuit seulement que Jésus-Christ a voulu qu'il y eût des ministres pour manier l'autorité spirituelle ; qu'il a choisi les premiers, a établi qu'ils se multiplieraient et se succéderaient par l'ordination ; qu'ils seraient les *commis*, les subordonnés de tous les corps de l'Église, et qu'ainsi ils seraient en même temps et ses propres ministres, et ceux de l'Église, dans toute la force de l'expression.

Il faut conclure de là que les évêques sont tous, sans exception d'aucun, les pasteurs *ministériels* de l'Église. Quesnel ne désavouera pas cette conclusion, lui qui pose en principe que « de » tous ces ministres de Jésus-Christ et de son *Église* le pape sans » doute est le premier en rang, premier en dignité, en autorité » et en juridiction, *comme chef ministériel de tout le collége épisco-* » *pal*[1]. » Autre proposition équivoque, et qui, strictement prise, semble signifier que ce n'est pas assez que le pontife romain soit le *commis* du corps de l'Église, mais qu'il faut de plus qu'il ait encore *commission* de la part de *tout le collége épiscopal ;* en sorte qu'il se trouverait, dans ce cas, doublement *ministériel*, et que ce serait avec grande raison qu'il prendrait, comme il le fait souvent, l'humble titre de *serviteur des serviteurs ;* mais au lieu d'ajouter *de Dieu*, ainsi qu'il le fait communément, il devrait dire *de l'Église*, se reconnaissant ingénument pour le *serviteur des serviteurs de l'Église*, c'est-à-dire pour le serviteur des évêques, qui sont eux-mêmes les serviteurs du corps de l'Église.

Ceci n'empêche pas que l'évêque de Rome n'ait « autorité et » juridiction sur *chacun* de tous les évêques du monde chrétien, » *pour veiller à la conservation de la discipline générale*... C'est » pour cela que le pape, comme le suprême pontife, est établi » chef et supérieur de tous les évêques en particulier, et *en un* » *très-bon sens*, chef visible et *ministériel* de tous les fidèles, » comme chef général de tous les chefs particuliers des Églises[2]. »

[1] De justif., p. 76.
[2] Ibid.

[redacted]

On voit dans ce texte pour quelle cause le corps de l'Église et le collége épiscopal *commettent* le pontife romain. C'est pour veiller à la *conservation de la discipline générale*: il faut donc qu'il s'en tienne là. On y voit aussi quelle autorité il a sur les fidèles : il est leur chef *comme chef général de tous les chefs particuliers des Églises.*

Au reste, Quesnel tient si fort à sa proposition *xc*, qu'il l'assimile à celle-ci : « C'est l'Église qui a le droit et le pouvoir d'of» frir à Dieu le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, *pour » l'exercer par ses ministres, du consentement au moins présumé » de tout le corps*[1]. » Et il veut qu'on ne puisse trouver à redire à cette nouvelle proposition, ou du moins la condamner, sans donner *un grand scandale aux enfans et aux ennemis de l'Église* : » Ce serait, ajoute-t-il, donner un démenti aux saints Pères et » aux docteurs qui ont eu le plus de lumières pour expliquer la » sacrée liturgie et pour en développer les mystères[2]. »

Or, si l'on rapproche le système de ce novateur de celui d'Edmond Richer, il est difficile d'apercevoir entre l'un et l'autre quelque différence essentielle.

En effet, parmi les propositions hétérodoxes qu'on découvre dans le livre *De la police ecclésiastique* du syndic de la Faculté de théologie de Paris, on y trouve clairement les suivantes: « C'est » Jésus-Christ qui a fondé son Église : il a donné *plutôt*, *plus im» médiatement*, et *plus essentiellement à toute l'Église, qu'à Pierre » et qu'aux autres apôtres*, les clés ou la juridiction. — Toute la » juridiction ecclésiastique convient *en premier lieu*, *proprement » et essentiellement à l'Église;* mais au *pontife romain* et aux autres » *évêques* comme à des *instrumens*, à des *ministres*, et seulement » quant à *l'exécution*. » De là Richer conclut « que le pape est » un chef *symbolique*, *ministériel*, *accidentel*, *non essentiel*,... » avec lequel l'Église peut faire *divorce;* parce que ce chef *sym» bolique* ou *figuratif* peut être ou n'être point pour un temps sans » la perte de l'Église[3]. » Quoique Quesnel s'explique d'une manière moins franche, plus enveloppée, et qu'il ne dise mot de ce

[1] De justif., ibid., p. 82, 83.

[2] Ibid.

[3] « Christus suam fundavit Ecclesiam; *priùs*, *immediatiùs et essen» tialiùs* claves seu jurisdictionem *toti dedit Ecclesiæ, quàm Petro et » aliis apostolis.* — Tota jurisdictio ecclesiastica, *primariò, propriè et » essentialiter Ecclesiæ* convenit; *romano* autem *pontifici* atque aliis

divorce si commode du corps de l'Église avec son chef visible, cependant, puisqu'il reconnaît dans tous les premiers pasteurs des *commis de l'Église*, il suppose par-là même que le souverain pontife et ses collègues dans l'épiscopat reçoivent leur autorité de ce qu'il appelle le corps de l'Église, par conséquent que ce même corps peut la révoquer, se séparer d'eux, en *commettre* d'autres à leur place.

Toute cette doctrine découle naturellement de ces principes que le syndic avait posés dans son petit traité *De la puissance ecclésiastique et politique*: « Chaque communauté a droit immédiatement » et essentiellement de se gouverner elle-même; c'est à elle, et » non à aucun particulier, que la puissance et la juridiction a été » donnée...... Ni le temps, ni les lieux, ni la dignité des personnes ne peuvent prescrire contre ce droit fondé dans la loi divine » et naturelle. »

Richer n'inventa pas ce système désastreux, ainsi que nous l'avons déja remarqué [1]. Aërius y avait posé quelques fondemens, dans le quatrième siècle, en prêchant une égalité parfaite entre les évêques et les simples prêtres. Plusieurs hérétiques, qui vinrent ensuite, tels que les Vaudois, les Albigeois, les Lollards, etc., enchérirent sur cet hérésiarque. Mais Marsile de Padoue, recteur de l'Université de Paris, au commencement du quatorzième » siècle, fut « le premier qui, sans désavouer expressément la » puissance ecclésiastique, entreprit de la ruiner par un système » qui l'enlevait des mains des premiers pasteurs. Il enseigna, » dans son livre intitulé: *Defensor pacis*..., qu'en tout genre de » gouvernement la souveraineté appartenait à la nation; que le » peuple chrétien avait seul la juridiction ecclésiastique en *pro-* » *priété*; que par conséquent il avait seul le droit de faire des » lois, de les modifier, de les interpréter, d'en dispenser, d'en » punir l'infraction, d'instituer ses chefs, pour exercer la souve- » raineté en son nom, de les juger et de les déposer, même le

» *episcopis instrumentaliter*, *ministerialiter*, et quoad *executionem* » tantùm, sicut facultas videndi oculo competit. — Papa est caput Ec- » clesiæ, *symbolicum*, *ministeriale*, *accidentarium*, *non essentiale*, vi- » sibile sub Christo capite principali et essentiali, cum quo potest » Ecclesia facere *divortium*, quia hoc caput *symbolicum* seu *figura-* » *tivum* potest adesse et abesse ad tempus sine Ecclesiæ interitu.» *Voyez* De l'autorité des deux puissances, t. 2, pag. 8. Liége, 1791.

[1] Pag. 376.

[redacted]

» souverain pontife ; que le peuple avait confié la juridiction » spirituelle au magistrat politique, s'il était fidèle; que les pon- » tifes la recevaient du magistrat ; mais que si le magistrat était » infidèle, le peuple la conférait immédiatement aux pontifes » mêmes; que ceux-ci ne l'exerçaient jamais qu'avec subordination » à l'égard du prince ou du peuple, et qu'ils n'avaient, par leur » institution, que le pouvoir de l'ordre, avec une simple autorité » de direction et de conseil, sans aucun droit de juridiction dans » le gouvernement ecclésiastique, telle que serait l'autorité d'un » médecin ou d'un jurisconsulte sur les objets de sa profession[1]. » Henri VIII profita de ce monstrueux système pour s'arroger la puissance spirituelle en Angleterre. Les Protestans s'en emparèrent : les uns, pour renverser le sacerdoce, d'autres pour en conserver une apparence extérieure. « Mais jamais cette erreur n'a » fait plus de progrès que dans le dix-huitième siècle, où des com- » pilateurs et des brochuraires de toutes les nations ont entassé des » volumes, pour faire de la hiérarchie un chaos politique et une » véritable anarchie[2]. »

C'est à ceux qui écrivent l'histoire de nous peindre les maux incalculables que ce pernicieux système a causés en Europe dans ce prétendu siècle des lumières; soit dans la religion, où tout a été brouillé dans ce qu'on appelle la jurisprudence canonique, pour ne rien dire de plus ici; soit dans la société civile, où les principes qui faisaient la sûreté des souverains et le bonheur des peuples ont éprouvé une si funeste altération. C'est aux têtes couronnées, dépositaires de l'autorité de Dieu pour le maintien de l'ordre civil, à voir s'il leur est utile et à leurs sujets de laisser circuler, dans les livres et dans la bouche des soi-disant philosophes, des Richéristes et autres, une doctrine dont les dogmes réduits en pratique, font couler le sang des monarques sur des échafauds, répandent l'esprit de révolte dans les nations, y produisent une anarchie dévastatrice, pire, peut-être, que le triste état de sauvage.

Pour nous, obligés de nous renfermer dans des bornes étroites, et d'abréger désormais ce mémoire déjà excessivement long, nous nous contenterons de montrer brièvement que le Richérisme adopté par Quesnel et ses adhérens, est quant à ce qui concerne l'autorité

[1] Feller, Dict. hist., au mot MARSILE, etc.
[2] Ibid.

spirituelle, contraire à l'Écriture sainte, à la tradition, aux définitions de l'Église, à la pratique constante des siècles chrétiens, et qu'il tend à renverser l'unité, la foi, la discipline générale, en un mot, à bouleverser tout ordre dans le corps mystique de Jésus-Christ.

En effet, si nous ouvrons l'Évangile, nous y lisons ces paroles de notre divin Maître : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel » et sur la terre [1]. Je vous envoie comme mon Père m'a envoyé... » Recevez le Saint-Esprit. Ceux dont vous remettrez les péchés, » leurs péchés leur sont remis ; et ceux dont vous retiendrez les » péchés, leurs péchés leur sont retenus [2]. Allez donc, enseignez » toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et » du Saint-Esprit, leur apprenant à observer toutes les choses que » je vous ai prescrites. Et voici que je suis avec vous tous les jours » jusqu'à la consommation des siècles [3]. Celui qui croira, et qui » recevra le baptême, sera sauvé ; mais celui qui ne croira pas » sera condamné [4]. Celui qui vous reçoit, me reçoit ; et celui qui » me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé [5]. Je vous le dis en vérité : » tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel ; et » tout ce que vous aurez délié sur la terre sera aussi délié dans » le ciel [6]. »

Or, ces paroles divines désignent évidemment une puissance ou autorité instituée par Jésus-Christ pour conduire les hommes au salut ; pour leur enseigner la doctrine chrétienne, et veiller à la conservation de ce dépôt sacré ; pour administrer les sacremens avec prudence, y disposer les sujets, en éloigner les indignes [7] ; pour régler le culte extérieur, maintenir la sainteté des mœurs, corriger les indociles par des peines salutaires ; pour lier les consciences par des lois spirituelles, les délier par l'absolution des péchés et par de justes dispenses ; en un mot, pour gouverner le nouveau peuple de Dieu dans tout ce qui touche immédiatement le salut.

Il est vrai que cette puissance est *spirituelle*, le royaume de

[1] Matth., 28, 18.
[2] Joann., 20, 21, 22, 23.
[3] Matth., 28, 19, 20.
[4] Marc., 16, 16.
[5] Matth., 10, 40.
[6] Ibid., 18, 18.
[7] « Ne donnez point aux chiens ce qui est saint. » Matth., 7, 6.

Jésus-Christ n'étant pas de ce monde, ainsi qu'il le déclare lui-même dans l'Évangile [1]. En conséquence, elle ne s'étend point sur les choses de la terre, pour les régir dans l'ordre temporel ou civil, à l'égard duquel elle reconnaît une autre puissance aussi établie de Dieu, qui tient de lui toute son autorité, qui ne dépend que de lui, et envers laquelle elle commande elle-même la soumission la plus entière: *Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari* [2].

Mais toute spirituelle qu'elle est, parce qu'elle a pour objet de conduire les hommes dans l'ordre du salut, la puissance instituée par Jésus-Christ pour gouverner son Église est néanmoins *visible* et *extérieure* dans ceux qui en sont revêtus, dans les objets qu'elle embrasse, dans la manière dont elle doit être exercée : ceux qui ont cette autorité sont des hommes ; les sujets qu'elle gouverne sont aussi des hommes ; or, les hommes ne peuvent être gouvernés par des hommes d'une manière invisible, purement mentale. D'ailleurs, enseigner, juger si telle doctrine est conforme ou contraire à la révélation, etc., sont des fonctions extérieures.

Elle est *souveraine*, en ce qu'elle ne dépend d'aucune autre puissance de ce monde, dans tout ce qui la concerne uniquement, et qu'elle a reçu de Dieu le droit de s'étendre indistinctement, et sans exception, sur tous les hommes qui habitent la terre, pour leur annoncer la doctrine chrétienne, les régénérer par les eaux salutaires du baptême, et ensuite les gouverner, dans l'ordre de la religion, comme ses enfans et ses sujets: *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ* [3]. Personne donc, quelle que soit son autorité dans le monde, ne peut légitimement lui fermer la bouche, ni l'empêcher de pénétrer partout; parce que la mission que lui a donnée le Roi des rois n'a pas d'autres bornes que la durée des temps et les limites de la terre. Aussi, en vain la synagogue s'arma-t-elle de fouets et de verges, au commencement de la prédication de l'Évangile, pour intimider les hérauts du Fils de Dieu, et les détourner de parler en son nom ; en vain les empereurs païens lâchèrent-ils contre eux des édits de mort, et firent-ils dresser sur toute la surface de l'empire romain des échafauds où l'on torturait d'une manière inhumaine et barbare les premiers chrétiens: la parole de Dieu ne fut point liée, parce

[1] Joan., 18, 36.
[2] Matth., 22, 21.
[3] Marc., 16, 15.

qu'elle ne saurait l'être [1]. L'empire persécuteur tomba bientôt, non sous les efforts du christianisme, qui s'élevait triomphant (jamais il ne prêcha l'insoumission, bien moins encore la révolte); mais sous la main de celui devant qui les nations ne sont rien [2], et qui s'arme, quand il le veut, de sa toute-puissance pour venger l'innocence opprimée. Malheur donc à quiconque refuse de recevoir la puissance établie par Jésus-Christ, de se rendre à sa prédication, de se soumettre à son autorité légitime : au grand jour des vengeances, du moins, il sera traité plus sévèrement que les criminels habitans de Sodome et de Gomorrhe, qu'un feu miraculeusement envoyé du ciel fit autrefois périr avec leur pays, à cause de leurs infamies révoltantes : c'est la menace de l'Évangile [3].

Mais, quoique souveraine auprès des hommes, cette même puissance est *ministérielle*, si on la considère à l'égard de Jésus-Christ, de qui elle tient son institution, sa mission, sa force, son pouvoir, et au nom de qui elle prêche, elle baptise, elle gouverne : *tanquàm Deo exhortante per nos* [4]; *ministérielle*, à l'égard de la révélation, où elle ne peut ni changer, ni ajouter, ni diminuer ; mais dont elle doit conserver précieusement le dépôt, en faire part aux vivans, le transmettre aux générations futures tel qu'elle l'a reçu, en défendre l'intégrité avec les moyens qui lui sont confiés, contre ceux de ses sujets qui osent porter sur ce dépôt divin une main audacieuse et sacrilége ; juger exclusivement, et terminer en souveraine, toutes les questions et toutes les disputes qui s'élèvent sur cette matière parmi ses enfans, et préserver ceux-ci de l'erreur et de l'hérésie ; *ministérielle* à l'égard des sacremens, dont elle ne peut ni changer l'essence, ni multiplier ou réduire le nombre ; mais la doctrine qui les concerne, l'administration, même publique, de ces moyens de salut, les jugemens à porter, les règles à établir touchant les dispositions avec lesquelles ils doivent être administrés et reçus, l'appareil des cérémonies propres à y concilier la vénération, à en faire connaître la nature, les effets, etc. ; enfin, les plaintes qui s'élèvent pour refus des sacremens, sont uniquement de sa compétence [5]; *ministérielle* à l'égard des

[1] 2 Tim., 2, 9.
[2] Is., 40, 17.
[3] Matth., 10, 14, 15.
[4] 2 Cor., 5, 20.
[5] *Voyez* Exposition sur les droits de la puissance spirituelle de l'assemblée générale du clergé de France de 1765, avec la Réclamation

[redacted]

magicien [1], qui vole au secours des Églises naissantes [2], qui juge le premier dans le concile de Jérusalem et qui forme la décision [3], etc.

Les Livres saints nous montrent donc une vraie primauté d'honneur et de juridiction fondée par Jésus-Christ dans son Église, et donnée par lui *immédiatement* à saint Pierre. D'où il suit, et de ce que nous avons prouvé précédemment, d'après la même autorité, touchant la puissance spirituelle conférée de la même manière aux autres apôtres, que le système bâti par Marsile de Padoue, renouvelé par Edmond Richer et transplanté dans le Jansénisme par notre ex-oratorien, est formellement contraire à l'Écriture sainte.

Il n'est pas moins opposé à la tradition.

Mais nous ne finirions point si nous entreprenions d'interroger ici les monumens nombreux qu'elle nous présente depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours. C'est pourquoi nous croyons devoir renvoyer nos lecteurs sur ce sujet aux sources mêmes [4], et nous contenter de dire, en général, que si l'on consulte sans prévention les Pères, les conciles, l'histoire ecclésiastique et la pratique constante des siècles chrétiens, on ne pourra s'empêcher de reconnaître qu'on a toujours cru dans l'Église, 1° que saint Pierre avait été placé *immédiatement* par Jésus-Christ à la tête du collége apostolique et du nouveau peuple de Dieu, en qualité de chef visible, revêtu d'une autorité supérieure; 2° qu'il revit, qu'il préside et gouverne avec la plénitude de la puissance spirituelle dans les évêques de Rome ses successeurs; 3° que tout fidèle est obligé de lui obéir comme au père commun de tous les membres du corps mystique du Verbe incarné; 4° qu'il est le centre de l'unité, hors de laquelle il n'y a que schisme et que perdition; 5° que les autres apôtres étaient aussi les ministres de Jésus-Christ et ses envoyés *immédiats;* 6° que les évêques en communion avec celui de Rome leur succèdent, et qu'*ils sont établis par le Saint-Esprit,* selon l'expression

[1] Act., 8, 19, etc.

[2] Ibid., 9, 32.

[3] Ibid., 15, 7 et seq.

[4] On peut consulter aussi : De l'autorité des deux puissances, de M. l'abbé Pey, 2e édit.; Liége, 1791, les Conférences ecclésiastiques sur la hiérarchie, par M. de la Blandinière; les Droits de l'épiscopat sur le second ordre pour toutes les fonctions du ministère ecclésiastique; Tournely, dans ses traités *De ordine* et *De Ecclesia*, et beaucoup d'autres controversistes orthodoxes et quelques canonistes exacts.

de saint Paul, *pour gouverner l'Église de Dieu* [1]; 7° que leur autorité spirituelle, soumise aux saints canons et subordonnée à l'autorité du successeur de saint Pierre, remonte par l'échelle de la mission canonique jusqu'aux apôtres, de là à Jésus-Christ; 8° qu'elle ne vient ni du peuple, ni des magistrats, ni du souverain temporel, et qu'elle n'en dépend nullement; 9° que le pontife romain et tous les autres évêques unis de communion avec lui forment l'Église *enseignante*, dont les lois spirituelles obligent tous les chrétiens, et dont les jugemens en matière de foi et de mœurs, soit qu'elle les prononce étant assemblée en concile ou dispersée dans toutes les parties du monde, soit que l'autorité civile y intervienne ou n'y intervienne pas pour les appuyer, sont irréformables, infaillibles, et lient tous ceux qui sont entrés dans le sein de l'Église par le baptême, etc.

La nécessité d'abréger cet article nous oblige d'omettre encore beaucoup de choses, même concernant l'autorité du souverain pontife dans toute l'Église, où il a droit de faire entendre la voix dû siége apostolique pour corriger les abus, enseigner la doctrine que l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les autres Églises particulières, a reçue du prince des apôtres; punir les novateurs et les indociles, etc., etc., etc. Nous ne parlerons pas non plus de l'autorité de chaque évêque dans son diocèse, où il est le chef de son clergé et du peuple, chargé de paître et de gouverner et les pasteurs subalternes, et le troupeau confié à sa sollicitude, comme devant en rendre à Dieu un compte exact [2]. Il n'y a qu'à consulter les monumens des premiers siècles pour se convaincre que, dès le berceau de l'Église, les prêtres étaient soumis *en tout* à leur évêque, et que les successeurs des apôtres ne manquaient pas de leur représenter toute l'étendue de leur juste dépendance à leur égard.

Mais ce que nous ne pouvons entièrement taire, parce qu'il nous paraît que nous y trouvons une preuve courte, concluante, et même décisive, contre le système que nous avons en vue, c'est que si quelquefois un empereur, un roi ou des magistrats civils s'avisèrent de mettre la main à l'encensoir, en se mêlant de décider sur la doctrine ou d'intervertir la discipline établie par l'Église, sortant ainsi des bornes de leurs pouvoirs et des devoirs

[1] Act., 20, 28.
[2] Hebr., 13, 17.

[redacted]

qu'impose aux souverains temporels leur qualité d'évêques extérieurs, c'est-à-dire de protecteurs de l'Église et de ses canons, on ne mauqua guère d'entendre s'élever bientôt dans le corps épiscopal des voix pleines de force et de courage pour réclamer en sa faveur l'autorité qu'il ne tient que de Dieu seul. « Ne vous in- » gérez point dans les affaires ecclésiastiques, écrivait le célèbre » Osius à l'empereur Constance; ne prétendez point nous donner » des ordres en ces matières, apprenez-les plutôt de nous. Dieu » vous a donné l'empire, et nous a confié l'Église : comme celui » qui entreprend sur votre puissance contrevient à l'ordre de Dieu, » ainsi craignez de vous charger d'un grand crime si vous tirez à » vous ce qui nous regarde, etc.[1]. » Il faudrait rapporter encore une multitude d'autres réclamations du même genre, non moins vénérables par leur antiquité que par la sainteté éminente des évêques qui les firent et par le rang élevé que plusieurs tinrent dans l'Église. Il faudrait citer celles que le clergé de France ne cessa de faire retentir à l'oreille de nos rois dans des temps difficiles, surtout depuis que les parlemens, entraînés par les suggestions astucieuses des partisans de Quesnel, commencèrent à porter de violentes atteintes à l'autorité épiscopale. *L'exposition sur les droits de la puissance ecclésiastique*, émanée de l'assemblée générale du clergé de France de 1765 (pour ne citer ici que ce beau monument), offrira aux siècles à venir une preuve éclatante du zèle avec lequel l'Église gallicane sut s'armer de vigueur quand elle s'y vit obligée, et qu'elle se montra constamment digne de la considération particulière dont elle jouissait dans l'Église universelle.

Nous passons sous silence un grand nombre d'hommages que rendirent, en différens temps, à l'autorité indépendante des pontifes, des empereurs et des rois dignes de porter le nom de chrétiens, d'illustres magistrats, de savans jurisconsultes, même des philosophes et d'autres hommes, dans la bouche desquels la vérité s'étonna, si nous osons nous exprimer ainsi, de trouver quelquefois de vigoureux défenseurs[2]. Mais les définitions de l'Église sont d'un tout autre poids.

[1] Fleury, Hist. ecclés., l. 13, n° 22, an 355.

[2] On peut voir dans Feller, au mot Dominis, deux passages intéressans sur cet objet : l'un, du fameux comte de Mirabeau, est tiré de sa Monarchie prussienne; l'autre est extrait du Discours sur la religion

En 1327, Jean XXII condamna comme hérétiques cinq propositions auxqulles il avait réduit quelques-unes des erreurs contenues dans le *Défenseur de la paix;* et comme hérésiarques Marsile de Padoue, auteur principal de ce livre, et Jean de Jandun, son collaborateur. La bulle, datée du 13 octobre, « fut publiée dans tous les royaumes catholiques, et surtout à Paris », dit l'abbé Pey, dans son traité *De l'autorité des deux puissances*[1]. Marsile enseignait, dans quelques-unes de ces propositions extraites par le souverain pontife Jean, que les apôtres étaient tous égaux, aucun d'entre eux n'ayant été établi chef de l'Église ni vicaire de Jésus-Christ; que l'empereur avait le droit d'instituer, de destituer et de punir le pape; que tous les prêtres, soit ceux qui n'ont que l'ordre de prêtrise, soit les évêques, les archevêques, même le souverain pontife, sont, par l'institution de Jésus-Christ, égaux en autorité et en juridiction; que ce que l'un a de plus que l'autre en ce point lui vient de la concession de l'empereur, qui peut reprendre ce qu'il a donné; enfin que le pape, ni même toute l'Église assemblée, ne peuvent punir un pécheur par des peines coactives, quelques crimes qu'il ait commis, si l'empereur ne leur en accorde le droit[2].

Près de cent ans après l'affaire de Marsile de Padoue, le concile de Constance condamna comme respectivement hérétiques, erronés, scandaleux, offensifs des oreilles pieuses, téméraires, etc., quarante-cinq articles de Wiclef, dont quelques-uns ont une liaison très-grande avec notre objet; tels sont ceux-ci: « Si le » pape est mauvais et réprouvé, et par conséquent membre du

nationale, de l'infortuné abbé Fauchet. Le zèle de ces auteurs pour la révolution est connu : c'est ce qui nous porterait à leur appliquer les deux vers plaisans qui terminent l'épigramme de Boileau *sur la manière de réciter du poète Santeuil.*

[1] T. 2, p. 106, édit. de 1791.

[2] Concil. senon. anno 1528, in præfat.; l'abbé Pey, t. 3, p. 478; Fleury, l. 93, n° 39. En restreignant la signification de l'expression, *peines coactives*, à ce que désigneraient les mots *peines canoniques*, ce dernier aurait pu se dispenser de faire une observation qui ne paraît ni nécessaire ni très-respectueuse. Il est certain que Marsile n'ôtait pas seulement à l'Église le for contentieux de ses tribunaux, mais encore le droit qu'ont exercé les apôtres de prononcer des censures, d'établir des irrégularités, de déposer les mauvais ministres de la religion.

» diable, il n'a point d'autre pouvoir sur les fidèles que celui qui » lui a été donné par l'empereur. Depuis Urbain VI, aucun ne doit » être regardé ni reçu comme pape; *mais on doit vivre à la ma-* » *nière des Grecs, selon ses propres lois*. Le prélat qui excommunie » un clerc *qui a appelé au roi ou à l'assemblée du royaume se rend,* » *par cela même, coupable de trahison envers le roi et le royaume.* » Ceux qui cessent de prêcher ou d'entendre la parole de Dieu *à* » *cause de l'excommunication des hommes* sont excommuniés, et » seront regardés comme des traîtres envers Jésus-Christ au jour » du jugement. *Le peuple peut corriger à son gré ses maîtres, lors-* » *qu'ils tombent dans quelque faute*. Le pape n'est point le vicaire » *prochain et immédiat de Jésus-Christ*. Il n'est pas de nécessité » de salut de croire que l'Église de Rome a la souverai- » neté sur les autres Églises, etc. [1]. » Ces propositions n'ont pas besoin de commentaires.

Jean Hus avait adopté une grande partie des erreurs de Wiclef, spécialement touchant l'autorité du souverain pontife et des autres évêques. Nous ne rapporterons de lui que les propositions suivantes: « La dignité papale doit son origine aux empereurs romains. » L'obéissance ecclésiastique est une obéissance inventée par les » prêtres, sans l'autorité expresse de l'Écriture. Afin de s'élever le » clergé s'assujétit le peuple laïque, ... et il prépare la voie à » l'Antechrist, par le moyen des censures, etc.

» Il n'y a pas étincelle d'apparence qu'il faille que l'Église mi- » litante ait un seul chef qui la régisse dans le spirituel, et qui » converse toujours avec elle. Jésus-Christ gouvernerait mieux son » Église par ses vrais disciples, qui sont répandus dans le monde, » que par de telles monstrueuses têtes (les papes et les évêques), » etc. [2]. » On sait que Jean Hus et ses propositions furent condamnés dans le même concile de Constance.

Parmi les nombreux articles que Léon X proscrivit en 1520, comme tirés de la doctrine de Luther, on en voit plusieurs qui tendaient à enlever au chef visible de l'Église toute sa primauté de droit divin, au corps épiscopal le pouvoir de définir les articles de foi, d'établir des lois pour régler les mœurs, de prescrire des pratiques de bonnes œuvres. Il y était dit, au sujet des conciles:

[1] Prop. 8, 9, 12, 13, 17, 37, 41. Apud Harduin., t. 8, col. 299 et seq.

[2] Prop. 9, 15, 19, 27, 28. Ap. Hard., ib., col. 410 et seq.

« Une voie nous est ouverte pour énerver l'autorité des conciles » et contredire librement leurs actes, pour juger leurs décrets, » et professer avec confiance tout ce qui nous paraît vrai, soit » qu'il ait été approuvé ou rejeté par quelque concile que ce soit [1]. » Léon X condamna ces quarante-un ou trente-cinq articles (suivant l'édition de la bulle), comme respectivement hérétiques ou scandaleux, ou faux, ou offensifs des oreilles pieuses, ou capables de séduire les âmes simples, et opposés à la vérité catholique.

Le célèbre concile de Sens, tenu à Paris en 1528, contre les hérésies de Luther, range Marsile de Padoue parmi les novateurs qui jusque-là avaient attaqué l'autorité de l'Église *plus sourdement et avec plus d'artifice*; et après avoir rapporté quelques-unes de ses principales erreurs sous ce rapport, il le réfute ainsi: « Mais la fureur barbare de cet *hérétique en délire* est réprimée » par l'autorité des Lettres sacrées, où l'on trouve la preuve évi» dente que la puissance ecclésiastique ne dépend point des prin» ces, mais qu'elle est fondée sur le droit divin, lequel accorde » à l'Église le pouvoir de faire des lois pour le salut des fidèles, et » de punir les rebelles par de légitimes censures: puissance dont » les mêmes Lettres relèvent clairement, non-seulement la supé» riorité, mais même la dignité, fort au-dessus de la puissance » séculière, quelle que soit celle-ci [2]. »

Nous ne parlerons pas du concile de Trente, qui est entre les mains de tout le monde. On peut voir, dans le chapitre IV° de la vingt-troisième session, comment il s'élève contre ceux qui osent avancer que les prêtres de la nouvelle alliance n'ont qu'une puissance précaire, bornée au temps, et qu'ils peuvent redevenir laïques; contre celui qui affirmerait que tous les chrétiens, sans distinction, sont prêtres, ou qu'ils ont entre eux une égale puissance spirituelle. Il déclare que les évêques succèdent aux

[1] Cet article est le vingtième dans le Grand bullaire romain; le vingt-quatrième, suivant le P. Hardouin, qui en a réuni plusieurs en un seul dans la copie qu'il a donnée de la bulle *Exsurge, Domine*, de Léon X, Acta conciliorum, etc., t. 9, col. 1891 et suiv.

[2] Acta conciliorum, etc., du P. Hardouin, t. 9, col. 1926, édit. du Louvre. Pie VI, dans son bref du 10 mars 1791, adressé aux évêques de l'Assemblée nationale au sujet de la constitution civile du clergé de France, s'appuie de l'autorité de ce concile pour établir l'*héréticité* du principe fondamental sur lequel était basée cette prétendue constitution civile.

[redacted]

apôtres; qu'ils ont été établis, comme le dit saint Paul, pour gouverner l'Église de Dieu; qu'ils sont supérieurs aux prêtres, conférant la confirmation, ordonnant les ministres de l'Église, et remplissant beaucoup d'autres fonctions, que ceux d'un ordre inférieur n'ont pas le pouvoir d'exercer, etc., etc. Il définit de cette sorte: « Si quelqu'un dit, que dans l'Église catholique il n'y a pas » une hiérarchie instituée par l'ordonnance de Dieu, laquelle est » composée d'évêques, de prêtres et de ministres, qu'il soit ana» thème[1]. » Il anathématise aussi, dans le canon suivant, celui qui dirait que les ordres que confèrent les évêques, sans le consentement ou l'intervention du peuple, ou de la puissance séculière, sont nuls.

Au commencement du dix-septième siècle, c'est-à-dire en 1612, deux conciles provinciaux assemblés, l'un à Aix, l'autre à Paris, condamnèrent le livre *De la puissance ecclésiastique*, de Richer, comme contenant, suivant la sentence de ce dernier, *des propositions, des expositions et des allégations fausses, erronées, scandaleuses et schismatiques, et, dans le sens qu'elles présentent, hérétiques.*

Si nous consultons les actes des assemblées générales du clergé de France, nous y rencontrons, parmi une foule de monumens qui concernent l'autorité épiscopale, deux condamnations trop précises pour ne pas trouver place ici.

La première, qui fut faite en 1700, eut pour objet les deux propositions suivantes: « Il n'y avait pas de différence, dans les » premiers temps de l'Église, entre les évêques et les prêtres, » comme il résulte du chapitre vingtième des Actes des apôtres. » — Ce n'a été que par un usage, qui s'est dans la suite intro» duit, que l'on a distingué les prêtres de l'évêque, en établissant » l'un d'entre eux au-dessus d'eux avec ce nom d'évêque. » — « Ces » deux propositions, dit la censure, où l'on fait marcher de niveau » les prêtres avec les évêques, et où l'on ne reconnaît entre eux » qu'une différence qui se réduit presque au seul nom, sont faus» ses, téméraires, scandaleuses, erronées, schismatiques; elles » renouvellent l'hérésie d'Aërius, confondent la hiérarchie ecclé» siastique instituée par l'ordonnance divine, sont évidemment » contraires à la tradition apostolique et aux décrets du saint » concile de Trente[2]. »

[1] Acta conciliorum, can. 6.
[2] Collect., t. 6, col. 507 et 508.

La deuxième censure fut portée en 1715, contre un livre intitulé: *Du témoignage de la vérité dans l'Église.* L'auteur de cette production vénéneuse, tout en professant hautement le dogme de la visibilité constante de l'Église de Jésus-Christ, y portait néanmoins atteinte, en admettant des temps d'obscurcissement et de nuages, si ténébreux, qu'à peine pouvait-on reconnaître alors l'Église, et alléguant qu'il suffisait, dans ces circonstances déplorables, qu'elle fût connue de ceux qui auraient un cœur droit, simple et dégagé des passions terrestres. Il semblait respecter aussi la *chaire sacerdotale*, à laquelle tous les fidèles, sans exception, sont obligés de se soumettre; mais il enlevait en même temps à ceux qui seuls ont le droit de s'y asseoir et d'y prononcer des oracles divins, en qualité d'ambassadeurs de Jésus-Christ, l'autorité spirituelle souveraine pour la transférer dans l'assemblée du peuple; dogmatisant que les évêques ne devaient être regardés que comme les *délégués et les interprètes de cette assemblée;* que toute la charge de leur ministère se réduisait à *déclarer l'avis de l'Église particulière* à laquelle chacun d'eux présidait, et *dont il était envoyé*, ajoutait-il, comme le Père éternel a envoyé son Fils unique. Il enseignait de plus que les définitions portées en matière de foi, dans les conciles généraux, par les premiers pasteurs, n'acquéraient la vigueur des jugemens de l'Église qu'autant qu'elles étaient approuvées du peuple fidèle. Enfin, il admettait l'unité simple et indivisible de l'épiscopat; mais il la réduisait quelquefois à un petit nombre d'évêques, même séparés du chef, dont néanmoins la *chaire est la source de l'unité sacerdotale,* ainsi que le dit saint Cyprien [1].

D'après cette légère analyse de la doctrine du livre *Du témoignage*, analyse que nous avons tirée du préambule de la censure de l'assemblée générale du clergé de France de 1715, on voit clairement que l'auteur de cette production ténébreuse voulait, à quelque prix que ce fût, sauver les *Réflexions morales.* Comme cet ouvrage avait contre lui l'enseignement des siècles passés, le jugement du saint Siége, l'adhésion solennelle de presque tous les évêques de France à ce jugement, et qu'on s'attendait que bientôt on aurait encore des preuves certaines de l'adhésion des Églises étrangères, il était bien nécessaire que, pour se soutenir, le parti cherchât à changer les idées reçues, à transformer la règle de la foi, à prêcher des temps d'obscurcissement, à rendre

[1] De unitate Ecclesiæ.

invisible, si ce n'est aux yeux des justes, l'Église enseignante; à la concentrer tout entière dans une quinzaine de prélats sans pape, mais à la tête de quelques rebelles; à ôter à tous les évêques l'autorité de juges *ordinaires* de la foi, pour en décorer, ou y associer du moins, les simples fidèles, spécialement les magistrats; en un mot, il était indispensable au parti jansénien, de recueillir les rêveries oubliées des Donatistes, et de renouveler les erreurs que Richer avait puisées chez les Protestans, ceux-ci chez les Hussites, les Wiclèfites, etc.

Mais l'assemblée que nous avons nommée prononça que cette doctrine *Du témoignage*, etc., « était séditieuse, téméraire, scandaleuse, éversive de l'ordre institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour le gouvernement de son Église, injurieuse au saint Siége apostolique et aux évêques, fausse, erronée, schismatique et hérétique, et qu'elle devait être rejetée par tous les fidèles [1]. »

Le livre intitulé : *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances spirituelle et temporelle*, où l'oratorien Laborde « soumettait tellement le ministère ecclésiastique à la puissance séculière, qu'il attribuait à celle-ci le droit de connaître et de juger en matière de gouvernement extérieur et sensible de l'Église, » fut proscrit par Benoît XIV, dans un bref du 4 mars 1755, adressé au primat, aux archevêques et évêques de Pologne, avec les notes de *captieux, faux, impie et hérétique*. En conséquence, ce pape défendit, sous les peines les plus graves, la lecture de cet ouvrage pernicieux [2].

Personne ne doute que la *Constitution civile du clergé de France* n'ait été basée entièrement sur l'erreur qui attribue au peuple et au prince temporel la puissance ecclésiastique; donc, en condamnant cette *constitution* prétendue *civile*, Pie VI en renversa aussi le fondement.

Mais ce fut surtout dans sa bulle du 28 août 1794, dirigée contre

[1] De unitate Ecclesiæ, pièces justif., col. 504, 505 et 506. Il faut lire en entier le préambule lumineux qui précède cette censure. Nous ne pouvons trop recommander encore la lecture du jugement que porta, le 4 mai 1728, l'assemblée dite des XXXI, sur la *consultation de MM. les avocats de Paris, au sujet du jugement rendu à Embrun contre M. l'évêque de Senez*.

[2] *Voyez* le bref de Pie VI, du 10 mars 1791, déjà cité.

le synode janséniste de Pistoie, que le Richérisme reçut de très-rudes coups de la main de cet illustre pontife. Quoique parmi les quatre-vingt-cinq propositions proscrites dans cette bulle, avec des qualifications adaptées à chacune prise séparément, on en trouve un grand nombre qui concernent l'objet qui nous occupe, nous n'en rapporterons néanmoins que quelques-unes, que nous traduirons littéralement, renvoyant, pour le reste, à la source même.

« II. La proposition qui établit *que la puissance a été donnée » de Dieu à l'Église, pour être communiquée aux pasteurs, qui sont » ses ministres pour le salut des âmes;*

» Entendue dans ce sens, que c'est de la communauté des fidèles » que dérive sur les pasteurs la puissance du ministère et du gou- » vernement ecclésiastique,

» Hérétique.

» III. De plus, celle qui établit *que le pontife romain est un » chef ministériel;*

» Expliquée dans ce sens que le pontife romain reçoive, non de » Jésus-Christ, dans la personne du bienheureux Pierre, mais de » l'Église, la puissance du ministère dont il jouit dans toute l'É- » glise, comme vrai successeur de Pierre, vrai vicaire de Jésus- » Christ et chef de toute l'Église,

» Hérétique.

» IV. La proposition qui affirme *que ce serait en abuser que » de transporter l'autorité de l'Église au delà des limites de la doc- » trine et des mœurs, et que de l'étendre aux choses extérieures, et » que d'exiger par force ce qui dépend de la persuasion et du cœur;* » comme aussi *qu'il appartient bien moins à cette même* (Église) » *d'exiger par force la soumission à ses décrets;*

» En tant que, par ces mots indéfinis : *de l'étendre aux choses » extérieures,* (cette proposition) note comme un abus de l'auto- » rité de l'Église l'usage de cette puissance reçue de Dieu que » les apôtres ont eux-mêmes exercée, en établissant et en réglant » la discipline extérieure,

» Hérétique.

» Dans la partie où (cette même proposition) insinue que » l'Eglise n'a pas l'autorité d'exiger la soumission à ses décrets » autrement que par des moyens qui dépendent de la persuasion;

» En tant qu'elle prétend que l'Église *n'a pas le pouvoir qu'elle » tient de Dieu, non-seulement de diriger par des conseils et par*

» *des voies de persuasion*, *mais encore d'ordonner par des lois*, *de*
» *réprimer et de contraindre les rebelles par un jugement extérieur*
» *et par des peines salutaires*,

» D'après le bref *Ad assiduas*, de Benoît XIV, 1755, adressé
» au primat, aux archevêques et évêques du royaume de Pologne.

» Induisante à un système condamné déjà comme hérétique.

» X. De même, la doctrine où l'on dit que les curés, et les
» autres prêtres assemblés en synode, sont juges de la foi avec
» l'évêque ; et où l'on donne à entendre en même temps que le
» jugement dans les causes de la foi leur appartient en conséquence
» d'un droit propre, et même reçu par l'ordination,

» Fausse, téméraire, subversive de l'ordre hiérarchique, dimi-
» nuant la fermeté des définitions et des jugemens dogmatiques
» de l'Église, au moins erronée.

» LIX. La doctrine du synode, qui affirme *qu'il appartient ori-*
» *ginairement à la seule puissance souveraine dans l'ordre civil*,
» *d'apposer au contrat du mariage des empêchemens dirimans*, le-
» quel *droit originaire* est dit encore être *joint essentiellement avec*
» *le droit de dispenser*, ajoutant que, *supposé le consentement et la*
» *connivence des princes*, *l'Église avait pu établir justement des*
» *empêchemens qui dirimassent le contrat même du mariage;*

» Comme si l'Église n'avait pas pu toujours et ne pouvait pas
» encore établir, de son propre droit, des empêchemens au ma-
» riage des chrétiens, qui non-seulement empêchent leur ma-
» riage, mais même le rendent nul quant au *lien*, lesquels empê-
» chemens lient les chrétiens, même dans les pays des infidèles,
» et dont elle peut les dispenser,

» Éversive des canons 3, 4, 9, 12 de la sess. 24 du concile de
» Trente, hérétique [1]. »

[1] *Voyez* la constit. Auctorem fidei, p. 11, 12, 14, 32. Cette bulle, adressée à tous les fidèles, fut envoyée à toutes les Églises particulières. « L'adhésion des évêques à cette décision du saint Siége, dit le sa-
» vant cardinal Gerdil, ne saurait être un problème. Un grand nombre
» ont manifesté leur approbation par des lettres expresses, et le reste
» n'a point réclamé. » Mém. pour servir à l'hist. ecclésiast. pendant le dix-huitième siècle, t. 3, p. 269, 2e édit. L'auteur de cet ouvrage intéressant nous apprend néanmoins que deux évêques de Toscane ne se montrèrent pas favorables à cette bulle si instructive et si lumineuse, et que l'évêque de Noli fut peut-être le seul prélat catholique qui eût fait éclater publiquement son opposition.

Nous omettons beaucoup d'autres propositions qu'il faut voir dans la bulle même.

Le troisième principe capital de Quesnel, où ce novateur astucieux a su concentrer avec tant d'art le Richérisme tout entier, est donc diamétralement opposé à l'Écriture sainte, à la tradition, aux définitions émanées de l'Église, et même à la pratique constante des siècles chrétiens[1].

En enlevant des mains des pontifes, qui forment, ainsi que nous l'avons dit, l'Église enseignante[2], l'autorité spirituelle souveraine que Jésus-Christ leur a confiée *directement* et *immédiatement* dans la personne des apôtres, et la transférant au peuple, aux magistrats, aux princes temporels, en un mot à tous les membres du corps mystique, comme si cette même puissance avait été donnée *primitivement* et *originairement* à tous les fidèles, *non pas*, il est vrai, *pour l'exercer par eux-mêmes, mais par les premiers pasteurs, qui sont leurs commis, et qui doivent agir de leur consentement au moins présumé*, il est clair que ce principe hérétique ouvre une large porte à la révolte contre la puissance spirituelle légitime; qu'il fomente le schisme et l'hérésie; qu'il mine, par conséquent, l'unité catholique jusque dans ses plus solides fondemens; qu'il tend à renverser la hiérarchie sainte établie de Dieu même, à détruire toute subordination, toute harmonie dans l'Église; qu'il fournit à tous les novateurs accrédités des moyens de se soutenir et de continuer tranquillement à propager leurs dogmes antichrétiens, malgré les anathèmes les plus justes et les plus canoniques; et qu'enfin il autorise à se relever et à renaître comme de leurs cendres toutes les erreurs proscrites depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. Toutes ces conséquences se déduisent facilement du principe, et elles trou-

[1] Nous ne prétendons point dire par-là qu'on n'ait pas vu quelquefois les deux puissances empiéter l'une sur l'autre : nous savons trop bien qu'elles n'ont pas toujours été d'accord sur les limites de leurs droits respectifs; mais ce que nous avançons avoir été généralement reconnu dans tous les siècles chrétiens, c'est que la puissance spirituelle, pour le gouvernement de l'Église, appartient dans le droit et dans la pratique à l'Église enseignante.

[2] Nous observerons encore ici que, pour être membre de l'Église enseignante, il ne suffit pas à un évêque de se dire en communion avec le saint Siége; il faut de plus qu'il y soit réellement et que le chef de l'Église le reconnaisse comme tel.

vent leur démonstration dans les termes mêmes qui l'énoncent. Car, quelle est la nouveauté hétérodoxe, antique ou récente, qui avouera jamais avoir été frappée par l'organe ou du consentement réel ou présumé de tous les catholiques; du moins, de tous ceux qui se disaient ou croyaient l'être? Wiclef, Jean Hus, Luther et Calvin eurent-ils besoin d'une autre base pour appuyer leur résistance opiniâtre, étayer leurs dogmes monstrueux? N'est-ce pas sur le même fondement que le Jansénisme se maintient, quoique condamné successivement par vingt papes au moins, et par tout le corps des évêques, presque sans exception? La lutte également funeste et peu édifiante que les parlemens soutinrent, dans le siècle dernier, contre l'autorité sacrée des évêques, ne trouva-t-elle pas dans ce détestable foyer toute la hardiesse et toute l'insoumission qui la signalèrent? Doit-on chercher une autre cause à ces innovations étranges, qui furent introduites dans l'enseignement et le gouvernement ecclésiastique, soit en Allemagne, soit dans une partie considérable de l'Italie, sur la fin du même siècle? Et cette jurisprudence canonique, qui envahissait naguère, dans un pays assez connu, presque tous les droits de l'épiscopat, le Richérisme n'en était-il pas comme l'âme et la lumière? Enfin, sans parler de cette secte éphémère, que les deux puissances de concert renversèrent dans le tombeau, moyennant quelques démarches de la part de ses partisans pour obtenir leur rentrée dans le sacré bercail, secte toute richériste, n'est-ce point de ce système absurde, ou plutôt du fond de cette fange bourbeuse, que s'est élevé ce philosophisme incrédule qui plane aujourd'hui au-dessus de tous les principes, de toutes les croyances, de tous les cultes, bravant également le ciel et la terre, et menaçant de détruire jusqu'aux liens étroits qui unissent les hommes entre eux et qui forment du genre humain comme une seule famille? Car, quoi de plus aisé à franchir, pour l'ambitieux, l'indocile et le libertin, que l'espace chimérique qu'on lui met devant les yeux, entre les *droits primitifs* qu'il a, lui dit-on, et les *droits immédiats* qu'on lui refuse? Les Jansénistes, les Constitutionnels, pour ne citer qu'eux, ont-ils respecté cette faible barrière?

Concluons donc, 1° que le gouvernement de l'Église, dans ce qui concerne la doctrine, l'administration des sacremens et la discipline, appartient de droit divin à l'épiscopat; 2° que ce gouvernement spirituel est une monarchie tempérée par l'aristocratie; 3° que le souverain pontife y a la principale autorité en tout,

comme chef des premiers pasteurs et de tout le troupeau; 4° que, dans les jugemens dogmatiques que le pape prononce, les autres évêques jugent avec lui, en adhérant à ses jugemens d'une manière positive ou tacite; 5° que l'adhésion de la plupart des évêques à la décision de leur chef forme le jugement du corps enseignant, c'est-à-dire la décision infaillible et irréformable de l'Église, à laquelle tout fidèle doit se soumettre, lors même que d'autres évêques, en plus petit nombre, résisteraient encore; 6° que les premiers pasteurs sont les seuls juges *nés* et *ordinaires* de la foi; 7° que la juridiction des pasteurs du second ordre peut être limitée par l'autorité des premiers, et que les simples prêtres n'ont de juridiction que par eux; 8° que la qualité de protectrices de l'Église et de ses canons ne donne pas aux puissances temporelles le droit de juger les jugemens doctrinaux de l'Église, ni d'en déterminer la nature et les effets; 9° enfin, que « les lois de l'Église ne peu- » vent recevoir des qualifications que de l'autorité même qui les » a prononcées. Ces qualifications appartiennent à la loi même : » elles déterminent le genre de soumission qui lui est due, et c'est » à l'Église seule à en fixer le caractère et l'étendue [1]. » Mais il faut mettre des bornes à cet article. Jetons donc un coup d'œil rapide sur les conséquences que nous avons annexées au troisième principe capital de notre dogmatiste.

1° Touchant la lecture de l'Ecriture sainte.

Ici Quesnel ne se dément point. Instruit que la plupart des Églises sont dans l'usage de suivre, à l'égard des livres défendus, les règles tracées par ordre du concile de Trente et approuvées par Pie IV, il brave la quatrième, qui réserve aux évêques ou aux inquisiteurs le droit de permettre aux fidèles la lecture des Livres

[1] Exposition sur les droits de la puissance spirituelle, déjà citée. Que dire donc de cette proposition, avancée par l'auteur d'une dissertation volumineuse contre la bulle Unigenitus, où cette constitution est déchirée comme n'étant ni loi de l'Église, ni loi de l'État : « La même » *autorité*, qui donne à la puissance temporelle le *droit de confirmer* » les décrets *dogmatiques* de l'Église, lui impose l'obligation *d'examiner*, » avant que d'accorder cette *confirmation, si le décret en lui-même est* » *susceptible de devenir un jugement de l'Église universelle*, et *si, dans* » *le fait, il en a acquis le caractère ?* » 1 p., pag. 164 et 165. Voilà quels étaient les principes que les Quesnellistes suggéraient aux magistrats et aux parlemens, et tels étaient les fondemens sur lesquels ceux-ci bâtissaient leur jurisprudence prétendue canonique.

saints traduits en langue vulgaire, et, s'élevant au-dessus de ceux qui ont droit de faire des lois, il annonce à tout l'univers que cette lecture *est pour tout le monde;* qu'elle est *utile,* même *nécessaire* en tout temps, en tous lieux, à toutes sortes de personnes; que l'obscurité sainte de la parole de Dieu n'est pas *aux laïques* une raison pour se *dispenser* de la lire; que le dimanche *doit* être sanctifié par cette lecture; que c'est le *lait* que Dieu a donné au chrétien, et qu'il est dangereux de l'en priver, etc., etc., etc. [1].

Mais si la lecture des saintes Lettres est si *nécessaire en tout temps, en tous lieux et à toutes sortes de personnes,* pourquoi les évangélistes n'écrivirent-ils pas aussitôt que les apôtres commencèrent à prêcher l'Évangile? Comment y avait-il, du temps de saint Irénée, évêque de Lyon, des nations entières qui, n'ayant pas les Livres sacrés et par conséquent ne les lisant pas, conservaient néanmoins le dépôt de la foi et ne laissaient pas de vivre chrétiennement [2]? Le grand apôtre se trompait-il donc quand il disait que la foi vient par l'ouïe [3]? Et les fidèles qui ne savent pas lire et qui ne peuvent pas se pourvoir de lecteurs ne sanctifient donc pas le dimanche, quoiqu'ils remplissent d'ailleurs ce que l'Église exige?

Si la lecture dont nous parlons est utile à toutes sortes de personnes, d'où sont donc venus tant d'abus qu'on en a faits pour étayer l'erreur, autoriser des vices, opérer des superstitions? Avouer ces abus, qui ont été sans nombre, n'est-ce pas avouer que la lecture de l'Écriture sainte n'est pas utile indifféremment à tout le monde, et que les supérieurs ecclésiastiques qui se réservent le droit de la permettre en langues vulgaires agissent avec sagesse, loin d'être dans l'illusion et de faire souffrir à leurs subordonnés une espèce d'excommunication?

Convenons que la lecture de l'Écriture sainte n'est pas nécessaire aux laïques; qu'elle peut être utile à ceux qui ont d'excellentes dispositions, et qu'elle deviendrait un poison entre les mains de certains esprits de travers et présomptueux, qui veulent tout savoir, tout comprendre, tout interpréter d'après leurs propres lumières, et qui se scandalisent aisément. L'Écriture est

[1] *Voyez* ses propositions rapportées ci-dessus, p. 392 et suiv.
[2] L. 3, Adversùs hæres., c. 4, n° 2.
[3] Rom., 10, 17.

une de ces choses saintes que Jésus-Christ défend de donner aux chiens [1].

2° Mais que prétend notre réformateur quand il nous prêche avec tant de zèle que « ravir (au simple peuple) cette consola- » tion d'unir sa voix à celle de toute l'Église, c'est un usage » contraire à la pratique apostolique et au dessein de Dieu [2] ? »

Ce qui enflamme ici sa sollicitude, est-ce le désir seul de voir s'établir partout la pieuse coutume que le peuple unisse sa voix à celle du clergé pour chanter les louanges de Dieu dans les offices publics? Non assurément : le chant en commun est un moyen particulier d'union; mais il y en a d'autres encore non moins caractéristiques, et la proposition est générale. Or, on connaît le penchant vif qu'avaient les Jansénistes pour la célébration des offices en langue vulgaire. N'osant introduire ouvertement et partout cet usage que l'Église repousse pour de bonnes raisons, ils y suppléaient du moins, mettant dans les mains des fidèles, des missels, l'ordinaire entier de la messe, etc., traduits en leurs langues; et ils ordonnaient aux prêtres du parti de réciter le canon tout haut, aux peuples de suivre en tout le célébrant. La raison en est que le simple fidèle célèbre la messe avec le ministre sacré. C'est ce que Quesnel nous apprend lui-même; mais à son ordinaire, c'est-à-dire en s'exprimant d'une manière obscure et tortueuse. « C'est, dit-il dans son VIIe mémoire, l'Église » qui a le droit et le pouvoir d'offrir à Dieu le sacrifice du corps » et du sang de Jésus-Christ, pour l'exercer par ses ministres, du » consentement au moins présumé de tout le corps. » Assertion qu'il tient pour si orthodoxe et si conforme aux sentimens des Pères et des docteurs les plus éclairés sur ce qui regarde la liturgie, qu'il ne peut s'imaginer que personne au monde ose y trouver à redire ou la condamner; et il nous la donne comme toute semblable à son IIIe principe capital, pour le mettre à couvert des atteintes qu'y a portées la bulle *Unigenitus*. Quesnel convient donc qu'il faut raisonner du pouvoir d'immoler la victime sainte, comme il a raisonné lui-même, dans son IIIe principe capital, du pouvoir de gouverner le corps mystique de Jésus-Christ. Or, dans ce principe que nous avons examiné un peu plus haut, Quesnel attribue la propriété *immédiate* et *primitive* des

[1] Matth., 7, 6.
[2] Prop. LXXXVI.

[redacted]

clés à l'Église entière ; il veut que les premiers pasteurs ne soient à cet égard que les commis, les délégués, les instrumens de l'Église entière, et qu'ils n'exercent la juridiction qu'en son nom et que de son consentement au moins présumé. Donc, il en est de même du sacrifice adorable : c'est l'Église entière qui a aussi *primitivement*, *originairement*, *immédiatement* et *directement* reçu le droit et le pouvoir de l'offrir ; et les prêtres ne sont encore en ce point que les commis, les délégués, les instrumens de l'Église entière. Donc, chaque fidèle participe au sacerdoce, l'exerce par le célébrant, ratifie de droit son offrande, en influence la validité par son consentement réel ou présumé, et contribuerait à l'illégitimer s'il refusait d'y consentir. Donc, un prêtre dégradé canoniquement (*au nom de toute l'Église*) cesserait d'être prêtre, et un évêque déposé de même ne serait plus évêque ; en sorte que ni l'un ni l'autre ne pourraient célébrer validement, etc. [1], puisque le consentement même présumé de tout le corps de l'Église leur manque dans ce cas. Qui ne voit qu'une doctrine si absurde et si contraire à la foi catholique tend évidemment à détruire l'ordre, à méconnaître le caractère spirituel et indélébile qu'il imprime dans l'âme, à réduire ce sacrement précieux de la nouvelle alliance à un rit établi tout simplement pour désigner les ministres de la parole et des sacremens, à dire que les chrétiens ont tous la puissance d'administrer tous les sacremens et de prêcher, etc. ? Autant d'erreurs frappées d'anathème par le saint concile de Trente [2].

On voit donc dans quel esprit notre dogmatiseur parle de l'union de la voix du peuple à celle de toute l'Église. Le synode de Pistoie ayant aussi dit « que ce serait agir contre la pratique » apostolique et les desseins de Dieu que de ne préparer pas au » peuple des moyens plus faciles d'unir sa voix à la voix de toute » l'Église, » Pie VI ne put s'empêcher de voir dans cette proposition ambiguë une tendance couverte à introduire l'usage de la langue vulgaire dans les prières liturgiques, et il la censura dans sa bulle *Auctorem fidei*, comme « fausse, téméraire, perturbatrice

[1] « C'est à l'Église de corriger et de retrancher les prêtres, et *alors* » *ils ne sont plus prêtres.* » Extrait de la 93e lettre de l'abbé de Saint-Cyran. Il enseignait aussi dans son Petrus Aurelius qu'un évêque qui se démet de son évêché n'est plus reconnu dans l'Église pour évêque.

[2] Sess. 23, can. 1, 3, 4. Sess. 7, can. 9, 10.

» de l'ordre prescrit pour la célébration des saints mystères, source » ouverte à quantité de maux [1]. »

3° Nous ne croyons pas devoir relever ce que Quesnel avance encore contre les prédicateurs de son temps. Il est aisé de voir qu'il en veut à l'Église enseignante et qu'il cherche à lui imputer la tolérance d'abus chimériques, afin de la dénigrer dans l'esprit des fidèles. C'est dans la même vue qu'il lui attribue une vieillesse plus que ridicule et une ignorance grossière des vérités chrétiennes [2]. Tout est bon dans les mains de cet ennemi cruel de l'épouse de Jésus-Christ, pourvu qu'il puisse en faire usage pour percer le sein de celle qui fut sa mère, tant qu'il ne se déclara pas ouvertement contre elle. Ici, il conspire avec d'autres pour tâcher de persuader que le Fils de Dieu a fait divorce avec l'Église universelle pour épouser la petite Église jansénienne. Aussi, est-ce un dogme très-accrédité dans le parti « qu'il s'est » répandu dans ces derniers siècles un obscurcissement général » sur des vérités de la plus haute importance, lesquelles concer» nent la religion, sont la base de la foi, et la doctrine morale » de Jésus-Christ. » Quel dommage que Pie VI ait eu la maladresse de condamner comme hérétique cette précieuse maxime [3] ! C'est un nouveau coup porté aux cent une propositions extraites des *Réflexions morales*, à toute la doctrine jansénienne, même à la petite Église, qui n'osera peut-être plus se vanter de posséder exclusivement le trésor des vérités saintes et de les professer seule explicitement. Mais que disons-nous? Le coup est paré d'avance.

4° Car, placé à la tête de la faction révoltée, il faut ou que Quesnel recule et se soumette humblement, ou qu'il s'attende à voir tomber sur sa tête les foudres de l'Église. Trop fier pour vouloir plier, il ne lui reste d'autre parti à prendre que celui de chercher le moyen de s'aguerrir lui-même et d'aguerrir ses chers *élus* contre des armes si justement redoutées. Son grand courage lui en découvre bientôt un qui est digne de lui et des siens, fort commode pour débarrasser efficacement de toute crainte importune à cet égard, très-capable d'inspirer de la hardiesse contre

[1] Prop. LXVI.

[2] *Voyez* sa prop. XCV, p. 393, et les observations que nous y avons faites, p. 413 et suiv.

[3] Bulle *Auct. fidei*, prop. I.

l'autorité imposante des premiers pasteurs, et surtout grandement accrédité par l'exemple qu'en avait donné le célèbre patriarche de la secte. Or, ce moyen si efficace et admirablement expéditif, c'est de mépriser à la fois et les censures et ceux qui les prononcent. Entendons raisonner Quesnel lui-même auprès de ses bons confidens ; mais ressouvenons-nous que s'il parle ici dans le sens de ses maximes et de ses principes justement développés, il le fait aussi avec une candeur et une franchise dont on chercherait en vain des exemples dans tous ceux de ses écrits qui ont vu le jour.

« N'en doutons pas, mes amis, nous allons être en butte à la » persécution des méchans. Il me semble voir déjà le pape et les » évêques s'armer contre nous de leurs plus terribles censures. » Mais si ces téméraires en viennent jusqu'à nous excommunier, » c'est évidemment parce que nous montrons un zèle qui condamne » leur indolence; parce que nous cherchons à dessiller les yeux » des peuples, et que nous annonçons à tout l'univers des vérités » antiques, que la malice des docteurs a enfouies, que l'ignorance » des évêques a laissé tomber dans l'oubli, et que le saint apôtre » Jansénius a tirées enfin du milieu des ténèbres épaisses qui » couvraient naguère toute l'Église. Or, des excommunications » de cette nature sont à coup sûr *très-injustes ;* elles ne peuvent » donc nous *empêcher de faire notre devoir*. Les *souffrir en paix,* » *plutôt que* d'abandonner ou *de trahir* les *vérités* précieuses dont » nous et les nôtres sommes les seuls prédicateurs, *c'est imiter* le » pieux dévouement de *saint Paul,* qui eût consenti à se voir anathématiser pour le salut de ses frères. Aussi, ces plaies que » s'efforceront de nous faire ces pasteurs *inconsidérés*, qui jugent » en aveugles et *sans vouloir rien examiner*, ne seront qu'apparentes et qu'extérieures ; Jésus en empêchera l'effet réel, ou » tout au moins il le *guérira* aussitôt que nous l'aurons ressenti. » Mais que dis-je? Non, *on ne sort jamais de l'Église, lors même* » *qu'il semble qu'on en soit banni par la méchanceté des hommes*, » *quand on est attaché à Dieu, à Jésus-Christ, et à l'Église même* » *par la charité*, comme nous le sommes. Prenons acte de ce » qu'enseignait publiquement un sage dont la doctrine ne fut pas » en tout inutile au courageux évêque d'Ypres. Je vous parle de » l'illu tre Wiclef, contre lequel se ruèrent vainement des évêques anglais assemblés à Londres [1], Jean XXIII avec son sy-

[1] En 1413.

» node romain [1], et le sévère concile de Constance : sa doctrine a » franchi plus de trois siècles, non sans produire de grands évè» nemens, et nous sommes dans la position d'en tirer de précieux » avantages. Si cet homme, à jamais digne d'éloges, est allé par » fois un peu trop loin (ce que je n'examinerai pas ici), assuré» ment ce n'est pas touchant l'objet qui nous occupe. Or, Wiclef » voulait qu'un prélat ne lançât point une excommunication, à » moins qu'il ne fût bien certain d'avance que le sujet qu'il » se proposait de frapper était déjà excommunié de Dieu. Il » disait que ceux qui abandonnent la prédication de la parole » divine, ou qui cessent de l'entendre par la crainte d'une ex » communication, étaient eux-mêmes excommuniés. Il accusait » de haute trahison (remarquons bien ceci) un prélat qui serait » assez téméraire pour anathématiser un clerc qui aurait inter» jeté appel auprès du roi et de l'assemblée de la nation. Il ras» surait ses disciples contre les censures du pape et des évêques, » en traitant leurs excommunications de censures de l'Ante» christ. Mais voici une maxime qui, pour n'avoir pas, ce semble, » un rapport bien direct à ce que nous traitons, n'en a pas moins » d'importance pour nous, à cause de la vérité lumineuse qu'elle » renferme, et parce que, à ce que je prévois, nous serons dans » peu forcés d'en faire usage pour soutenir nos âmes dévotes. » Écoutez-donc cette précieuse maxime, que je vais vous rapporter » mot à mot : *Il est permis à un diacre*, dit notre admirable docteur, » *ou à un prêtre de prêcher la parole de Dieu sans avoir recours* » *à l'autorité du siége apostolique ou d'un évêque catholique* [2]. » Maxime qu'on peut étendre sans doute aux autres fonctions du » sacré ministère. Je me réjouis, mes chers frères, de ne vous » avoir pas enseigné jusqu'ici une autre doctrine. Hé! n'est-ce » pas dans ce trésor si riche que les réformateurs du siècle der» nier, avec lesquels nous avons des rapports multipliés et très» étroits, quoique nous ayons soin de le nier dans nos écrits et » dans nos discours publics ; n'est-ce pas, dis-je, dans ces dogmes » lumineux du vaillant athlète anglais, que Jean Hus, son cher » Jérôme de Prague, Luther et Calvin, pour n'en pas nommer » beaucoup d'autres très-renommés dans l'histoire, puisèrent cette

[1] En 1412.

[2] Prop. 11, 12, 13, 14, 30, *inter damnat. à concil.* Constant., apud Harduinum, t. 8, col. 300.

[redacted]

» fermeté noble avec laquelle ils s'élevèrent si fort au-dessus des
» foudres du Vatican et de cette assemblée de scolastiques qu'on
» nomme concile de Trente? Imitons l'héroïsme de nos généreux
» prédécesseurs. Il est vrai que la horde des théologiens et des
» canonistes, qui tiennent encore à la doctrine de l'Église catho-
» lique, enseignent des maximes bien différentes de celles que je
» viens de vous exposer. Ils disent, par exemple, avec un ancien
» pontife de Rome, que celui qui est sous la main du pasteur doit
» craindre d'en être lié, même injustement [1]; qu'une excommuni-
» cation, pour être injuste, n'est pas toujours nulle, ni sans pro-
» duire son effet; qu'il faut donc la redouter, s'en faire absoudre
» quand on l'a encourue, abandonner, plutôt que de s'en laisser
» frapper, un devoir seulement apparent, dispensable, pré-
» tendu, etc. Ils osent m'accuser en particulier de n'avoir parlé
» sur cette matière, comme je l'ai fait dans mes saintes *Réflexions*
» *morales*, que pour me soulever et soulever ensuite effrontément
» ceux qui me suivent contre l'autorité du pontife romain et de
» ses collègues les évêques. Mais que nous importe tout cela?
» Notre parti est déjà nombreux : *ils ne consentiront jamais aux*
» *excommunications précipitées des méchans*; et par ce moyen il
» sera impossible qu'aucun homme nous sépare du saint bercail.
» Au surplus, il ne faut pas perdre de vue les grandes vérités que
» le bienheureux abbé de Saint-Cyran, l'ami intime de notre fon-
» dateur, révéla autrefois à Vincent de Paule, concernant l'É-
» glise [2]. Appuyés sur ces vérités incontestables, comme sur un
» fondement solide, nous travaillons de concert à régénérer le
» corps mystique de Jésus-Christ; ou, s'il se montre irréformable,
» à préparer au libérateur des justes une autre épouse qui sera
» plus digne de lui, et qui lui restera fidèle à jamais. »

5° Après ce que nous venons de dire, et tout ce qu'on a vu jusqu'ici touchant notre ex-oratorien, il nous paraît inutile d'allonger ce mémoire, en cherchant à développer le mauvais sens que présentent ses propositions XCIV, XCVI, XCVII, XCVIII, XCIX, C [3]. Quiconque les lira sans prévention ne pourra s'empêcher d'être surpris de l'insolence avec laquelle Quesnel s'élève contre le souverain pontife, les évêques de France et Louis-le-

[1] Saint Grég.-le-Grand, homil. 16 in Evang.
[2] *Voyez* son discours impie, p. 413 de ce volume.
[3] *Voyez*-les, p. 394 et suiv.

Grand, qu'il accuse de *dominer sur la foi des fidèles*; *d'entretenir des divisions pour des choses qui ne blessent ni la foi ni les mœurs; d'être contraires aux prédicateurs de la vérité*; de persécuter *les membres le plus saintement et le plus étroitement unis à l'Église*; de se montrer entêtés, prévenus, obstinés; de *changer en odeur de mort les bons livres*, *les instructions*, *les saints exemples*, etc., etc. Les Jansénistes exaltent singulièrement ces persécutions prétendues. A les entendre, les prisons étaient remplies de leurs saints confesseurs; les terres étrangères se trouvaient surchargées par la multitude presque infinie des exilés; les censures tombaient sur leurs têtes comme quand il grêle bien fort; des spoliations injustes réduisaient à l'extrémité de nombreuses victimes. Il est fâcheux, ou plutôt fort heureux, que les disciples de Jansénius se montrent à cet égard aussi peu véridiques que quand ils parlent histoire, discipline, etc., en preuve de leur doctrine. On peut consulter, sur la persécution dont il s'agit ici, les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, etc.

Mais si les moyens de répression employés par les puissances pour ramener les Jansénistes à l'unité; pour les engager à se soumettre à des autorités établies de Dieu; pour les empêcher d'infecter les fidèles de leurs dogmes hérétiques, et de semer partout des maximes qui tendaient à renverser et l'autel et le trône, étaient des actes de tyrannie et de vraies persécutions, il faut l'avouer, le glaive dont le Tout-Puissant a ceint le côté des rois, et les armes spirituelles qu'il a placées entre les mains des pontifes, sont inutiles et ne peuvent avoir aucun usage. C'est donc à tort que les législateurs font des lois pour empêcher les désordres, et qu'ils chargent les magistrats de l'exécution de ces lois. L'Église devrait aussi laisser les novateurs dogmatiser à leur aise, et bien se garder de les troubler dans leurs courses apostoliques, soit en les menaçant, soit en les frappant de ses censures. Il est vrai qu'il résulterait de cette tolérance singulière des troubles, des révolutions, des schismes, des hérésies, une foule de maux inconcevables; il faudrait même retrancher des Livres saints beaucoup de textes que le Saint-Esprit y a mis pour apprendre aux supérieurs ce qu'ils doivent à ceux qui leur sont soumis et la manière de les gouverner. Mais qu'importe? Les nouveaux *disciples de saint Augustin* le veulent : il faut bien croire qu'ils ont raison, puisqu'ils forment à eux seuls la vraie Église, et que la société

catholique n'est plus qu'une adultère, qui ne connaît, ni celui qui fut autrefois son époux, ni les *vérités* saintes dont elle avait reçu d'abord de lui le sacré dépôt.

6° Cependant de tous les genres de persécution exercés contre les malheureux enfans de Jansénius, le plus atroce sans doute et celui qui fait verser un torrent de larmes au bon père Quesnel, c'est la signature du formulaire d'Alexandre VII. Le pieux fugitif voit dans cette signature un serment; et, qui pis est, un serment qui condamne cinq propositions du grand patriarche, comme étant hérétiques, comme contenues dans son livre, comme renfermant le sens de ce cher ouvrage et de l'auteur. Quelle misère! Il faut donc, ou abjurer tout de bon le Jansénisme, pour embrasser la foi orthodoxe, ou refuser le fatal serment et s'exposer à passer pour rebelle et hérétique. Mais, ce qui achève de jeter l'amertume et la désolation dans le cœur paternel du tendre chef, c'est qu'il voit de plus presque tous ses disciples, naguère si généreux défenseurs de la morale sévère, ennemis si déclarés des moindres équivoques, descendre tout-à-coup de la hauteur de leurs sublimes principes, pour se traîner dans le relâchement le plus étonnant et le plus contradictoire, volant à un serment, au moyen d'équivoques pires mille fois que celles qu'ils avaient combattues, se rendant scandaleusement parjures aux yeux de tout l'univers, par une feinte lâche dont on ne trouve d'exemple dans l'histoire que de la part d'hommes scélérats ou impies. En faut-il davantage pour exciter le zèle inflammable du vigoureux Quesnel; animer sa plume toujours éloquente, quand elle est employée à déclamer contre le pape et les évêques, et pour l'engager à crier contre la multitude des sermens en usage dans l'Église? Il est vrai qu'il n'y a que celui du formulaire qui le désole et lui échauffe la bile; mais, afin de déguiser à son ordinaire ses sentimens et sa doctrine, il est nécessaire de généraliser ses plaintes. C'est ce qui l'engage à dire tout nettement, dans sa proposition cent une, que « rien n'est plus contraire à l'esprit de Dieu et à » la doctrine de Jésus-Christ que de rendre communs les sermens » dans l'Église; parce que c'est multiplier les occasions des par- » jures, dresser des piéges aux faibles et aux ignorans, et faire » quelquefois servir le nom et la vérité de Dieu aux desseins des » méchans. » Ainsi, suivant notre auteur si lumineux et si véridique, l'Église s'est souvent trompée; elle a tendu bien des piéges à ses enfans et presque toujours méconnu l'esprit de Dieu

et la doctrine de Jésus-Christ ; puisqu'il lui est arrivé, en différens temps, d'exiger des sermens, pour séparer ses ouailles dociles des partisans du schisme et de l'erreur ; que ses conciles en ont fréquemment demandé à ceux qu'elle voulait associer à ses ministres, charger des fonctions pastorales, élever aux dignités ; et que maintenant encore un prêtre n'arrive pas à l'épiscopat sans s'être astreint par la foi du serment à garder l'unité que le Fils de Dieu a établie dans son corps mystique.

7° Ce qui néanmoins étonne beaucoup dans la manière de voir de Quesnel, touchant la conduite de la plupart de ses adhérens, au sujet de la signature du formulaire d'Alexandre VII, c'est qu'il paraît y oublier entièrement une maxime qui aurait dû le consoler et même le rendre tout au moins indifférent sur l'objet de sa grande douleur. En effet, si « l'homme peut se dispenser, » pour sa conservation, d'une loi que Dieu a faite pour son uti- » lité [1], » pourquoi les Jansénistes n'auraient-ils pas fait à tort et à travers le serment commandé par la bulle du pape Alexandre et exigé par tous les évêques orthodoxes de France ?... Ils se parjuraient en prêtant ce serment, puisqu'ils prenaient le nom de Dieu à témoin qu'ils abjuraient sincèrement une doctrine comme hérétique, comme contenue dans le gros volume de Jansénius, comme renfermant le sens de ce livre et de l'auteur, tandis qu'ils croyaient cette même doctrine fort orthodoxe, ou qu'ils la regardaient comme étrangère au livre et à l'auteur de cette production : soit. Mais la loi de ne pas jurer en vain ne vient-elle pas de Dieu ? N'est-elle pas aussi pour l'utilité de l'homme ? Car quels avantages la société n'en recueille-t-elle point ? Les Jansénistes pouvaient donc se dispenser de cette loi pour leur conservation. Car, que serait deveau leur parti dans les pays où l'on exigeait la signature du formulaire ? D'ailleurs le refus de le signer n'était-il pas un motif pour les supérieurs de les dépouiller de leurs bénéfices, de leur interdire leurs fonctions, de les empêcher de parvenir au sacerdoce, aux degrés, aux dignités ? Or, ces bénéfices, ces fonctions, etc., n'étaient-ils pas nécessaires à la subsistance de la plupart d'entre eux, et aussi pour le maintien de la bienheureuse secte ? Le parjure leur était donc permis, et maître Quesnel a grand tort d'en déplorer le crime, qui n'était, suivant sa commode proposition, qu'un fantôme et qu'une vraie chimère.

[1] Prop. LXXI.

[redacted]

Au fond, il est aisé de voir que la proposition de notre novateur sur les dispenses, qu'on peut s'accorder d'autorité privée, ouvre la porte à tous les crimes imaginables, à tous les désordres possibles, et qu'elle contient l'excès même du relâchement [1].

Moyens employés par les Quesnellistes, pour faire triompher leur cause.

Ce mémoire étant devenu déjà trop prolixe, nous n'entrerons pas ici dans le détail de ces moyens. Pour peu qu'on ait étudié l'histoire de cette secte, on a dû se convaincre qu'elle formait un parti décidé, une cabale digne de succéder à la Fronde, une espèce d'ordre qui avait ses constitutions, ses chefs, ses finances, ses communautés religieuses, ses séminaires, ses colléges, et un esprit de zèle on ne peut pas plus caractérisé. Tous les moyens employés par les errans qui avaient précédé le Jansénisme lui devinrent propres : altérations dans les faits historiques, déguisemens dans la doctrine, mensonges, calomnies, invectives contre les autorités les plus respectables, haine cruelle contre ceux qui les combattaient, flatteries pour corrompre, impostures, parjures, tout ce qui pouvait mener au but était bon, permis, sacré. Nous ne parlerons pas des faux miracles, des prophéties feintes, des convulsions scandaleuses, des crucifiemens qui étaient l'écueil de la pudeur: tous n'admirent pas universellement ces moyens odieux. On peut consulter sur ces divers objets plusieurs des ouvrages que nous avons cités dans le cours de cet article, et une multitude d'autres monumens historiques.

QUIÉTISME. Ce mot exprime l'état de repos ou d'impassibilité auquel une espèce de mystiques contemplatifs pensent arriver, en s'unissant à Dieu par la méditation ou par l'oraison mentale.

Nous nous unissons en quelque sorte aux objets par la pensée, et un objet qui absorbe toute notre attention semble s'identifier avec nous.

[1] On peut consulter, sur les cent une propositions condamnées par la bulle Unigenitus, les Anti-Exaples du P. Paul (de Lyon), capucin; la Nouvelle défense de la constitution de N. S. P. le pape, portant condamnation du Nouveau Testament du Père Quesnel, de Claude le Pelletier; un ouvrage anonyme intitulé : Les cent une propositions extraites du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament, qualifiées en détail; les Entretiens du docteur au sujet des affaires présentes par rapport à la religion, etc., etc.

On a donc regardé la méditation ou la contemplation des perfections divines comme un moyen de s'unir à Dieu : on s'est efforcé de se détacher de tous les objets, pour se livrer sans distraction à la contemplation des perfections divines. On a imaginé des méthodes, et l'on a cru que l'âme pouvait contempler l'essence divine sans distraction, et s'unir à elle intimement; qu'une vue si parfaite de l'essence divine était jointe à l'amour le plus ardent; que les facultés de l'âme étaient absorbées par son union avec Dieu, qu'elle ne recevait plus aucune impression des objets terrestres : cet état de l'âme est ce qu'on appelle quiétude, ou le Quiétisme.

On conçoit aisément tous les excès où l'esprit humain peut se porter en partant de ces principes, et que le Quiétisme peut prendre mille formes différentes, selon le caractère et les idées de ceux qui en adoptent les principes : les Gnostiques, les Carpocratiens, les Valentiniens, les Hésicastes, les Béguards, les Illuminés, Molinos, Malaval, Guillot, madame Guyon, M. de Fénélon, sont des Quiétistes; mais leur Quiétisme est bien différent.

Molinos est un des plus célèbres : c'était un prêtre espagnol, qui s'établit à Rome vers la fin du dix-septième siècle. Il enseigna le Quiétisme dans son livre intitulé : *la Conduite spirituelle*, d'où l'on tira soixante-huit propositions qui furent condamnées comme hérétiques et scandaleuses. Molinos se rétracta, et fut condamné à une prison perpétuelle. Molinos avait cependant joui à Rome d'une réputation éclatante de sainteté, et il a eu des apologistes, aussi bien que le Quiétisme. Madame Guyon eut aussi beaucoup de célébrité; M. de Fénélon la défendit. *Voyez*, sur les Quiétistes, relation du Quiétisme; recueil des différentes pièces concernant le Quiétisme; l'instruction de M. Bossuet sur les états d'oraison; l'histoire abrégée du Quiétisme, qui est à la tête du sixième volume des œuvres de M. Bossuet.

Toute cette querelle fut terminée par un jugement du saint Siége, auquel M. de Fénélon se soumit avec une simplicité qui prouvait également la pureté de ses intentions, la candeur de son cœur et l'élévation de son âme.

R

REBAPTISANS ; c'est le nom que l'on donnait à ceux qui prétendaient qu'il fallait rebaptiser les hérétiques: cette erreur fut d'a-

[redacted]

bord soutenue par Agrippin, ensuite par saint Cyprien, et adoptée dans le quatrième siècle par les Donatistes.

L'an 255, on commença à disputer en Afrique sur le baptême des hérétiques.

Les Novatiens rebaptisaient tous ceux qui passaient dans leur parti. Un nommé Magnus, croyant qu'il ne fallait avoir rien de commun avec les hérétiques, ou craignant qu'on ne parût suivre Novatien en rebaptisant comme lui, demanda à saint Cyprien s'il fallait rebaptiser ceux qui quittaient le parti de Novatien et rentraient dans l'Église [1].

Saint Cyprien répondit que, puisqu'il fallait rebaptiser tous ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques ou schismatiques, les Novatiens n'en devaient pas être exceptés; il se fondait sur ces principes :

1° Ceux qui sortent hors de l'Église doivent être considérés comme des païens, et, par conséquent, tout-à-fait incapables de faire les fonctions de ministres de Jésus-Christ.

2° L'Église étant unique et renfermée dans une seule communion, il fallait qu'elle fût du côté de Novatien ou de celui de Corneille.

3° Novatien ne pouvait pas donner le nom d'Église à son parti, parce qu'il était destitué de la succession des évêques, ayant été ordonné hors de l'Église.

4° Les hérétiques et les schismatiques étant destitués du Saint-Esprit, ils ne pouvaient pas le conférer a ceux qu'ils baptisaient, non plus que le pardon des péchés, qu'on ne pouvait accorder sans avoir le Saint-Esprit : qu'on ne peut se sauver hors de la vraie Église ; que par conséquent on n'avait point de vrai baptême hors de l'Église, et que Novatien ne pouvait regarder son parti comme la vraie Église, ou qu'il fallait dire que Corneille, le seul légitime successeur de Fabien, Corneille, qui avait remporté la couronne du martyre, était hors de l'Église ; enfin il prouve, par l'exemple des tribus schismatiques d'Israël, que Dieu hait les schismatiques; qu'ainsi, ni les schismatiques, ni les hérétiques n'ont le Saint-Esprit.

Saint Cyprien dit, dans cette lettre, tout ce qu'on peut dire en faveur de son sentiment; cependant elle ne leva pas toutes les difficultés des évêques de Numidie. Dix-huit évêques de cette pro-

[1] Cypr., ep. 69. édit. de Dodvel.

vince écrivirent de nouveau à saint Cyprien, qui convoqua un concile dans lequel on déclara que personne ne pouvait être baptisé hors de l'Église.

Malgré la décision du concile d'Afrique, beaucoup d'évêques préféraient la coutume ancienne au sentiment de Cyprien, qui convoqua un nouveau concile, où les évêques de Numidie et d'Afrique se trouvèrent : ce second concile confirma la décision du premier concile de Carthage sur la nullité du baptême des hérétiques. Le concile informa le pape Étienne de ce qu'il avait jugé; mais le souverain pontife condamna le jugement des Pères de Carthage.

La lettre de saint Étienne est perdue; mais on voit, par celle de saint Cyprien, que ce pape insistait beaucoup sur la tradition et sur la pratique universelle de l'Église, dans laquelle il ne faut rien innover.

Saint Cyprien, pour se soutenir contre l'autorité du siége de Rome, convoqua un troisième concile, composé de quatre-vingt-sept évêques africains, numides et maures : on y confirma le jugement des deux conciles précédens sur la nullité du baptême des hérétiques. Saint Cyprien écrivit à Firmilien, sur la contestation qui s'était élevée entre le pape et l'Église d'Afrique, et Firmilien approuva le sentiment de saint Cyprien.

On mit de part et d'autre beaucoup de vivacité et de chaleur dans cette dispute. Saint Étienne menaça d'excommunier les Rebaptisans; mais il n'y eut point d'excommunication portée, du moins aucun de ceux qui l'ont prétendu n'ont jusqu'ici donné aucune preuve convaincante de leur sentiment; car il y a bien de la différence entre l'excommunication et le refus que le pape Étienne fit de communiquer avec les députés d'Afrique, ou une menace de se séparer de saint Cyprien; et ce sont cependant les deux preuves qu'on apporte pour établir que saint Étienne excommunia saint Cyprien[1].

Le pape Étienne mourut, et Sixte, son successeur, ne poussa pas plus loin la contestation de la validité du baptême des hérétiques, qui fut décidée conformément au jugement du pape Étienne

[1] *Voyez* Valois, le P. Alex. Schelstrate. Les Protestans, aussi bien que les catholiques, se sont partagés sur ce point, mais, ce me semble, par quelque raison de parti plutôt que par des raisons tirées de l'histoire même.

dans un concile plénier. Nous n'examinerons point si ce concile est le concile de Nicée ou celui d'Arles; cette question n'est d'aucune importance, puisque par l'un et par l'autre concile il est certain que le baptême des hérétiques est valide.

Saint Cyprien n'appuyait son opinion que sur des paralogismes: il prétendait que l'hérétique n'ayant ni le Saint-Esprit, ni la grâce, il ne pouvait la donner; mais il est certain que le baptême ne tirant son efficacité que de l'institution de Jésus-Christ, la foi du ministre ne peut empêcher l'effet du baptême, pas plus que l'état de péché dans lequel il se trouverait en donnant le baptême.

Ce qu'il disait que personne ne pouvant se sauver hors de la vraie Église, il ne pouvait y avoir de baptême chez les hérétiques, est encore un paralogisme; car, comme on ne sort de la vraie Église que par l'hérésie, c'est-à-dire par la révolte à l'autorité de la vraie Église, dans les sociétés chrétiennes il n'y a d'hérétiques que ceux qui participent à cet esprit de révolte; ceux qui n'y participent pas appartiennent à la vraie Église : tels sont les enfans et les adultes qui sont dans une ignorance invincible de la révolte de la société dans laquelle ils vivent.

Enfin, le pape Étienne opposait à saint Cyprien une tradition universelle et immémoriale, et saint Cyprien reconnaît, dans sa lettre à Quintus, la vérité de cette tradition; il ne remonte pas lui-même au delà d'Agrippin, son prédécesseur.

Mais, dira-t-on, comment donc l'usage de rebaptiser les hérétiques s'était-il établi? Le voici :

Il s'était élevé dans l'Église des hérétiques qui avaient altéré la forme du baptême, tels que les Valentiniens, les Basilidiens, etc. Le baptême de ces hérétiques était nul, et on rebaptisait ceux qui se convertissaient lorsqu'ils avaient été baptisés par ces hérétiques, ce qui n'est point du tout favorable au sentiment de saint Cyprien [1].

Les Donatistes adoptèrent ce sentiment, et saint Augustin l'a très-bien réfuté dans son livre du baptême.

[1] *Voyez*, dans saint Irénée, l. 1, c. 18, les différentes formules de ces hérétiques; les uns baptisaient au nom du Père de toutes choses, qui était inconnu; de la vérité, qui était la mère de toutes choses; de Jésus, descendu pour racheter les vertus; d'autres se servaient de noms bizarres et propres à étonner l'imagination; ils baptisaient au nom de Basyma, de Cacabasse, de Diarbada, etc. Les Marcionites baptisaient au nom du Juste, du Bon et du Méchant.

RÉFORMATION; c'est le nom que donnèrent à leur schisme outes les sectes qui se séparèrent de l'Église romaine dans le commencement du seizième siècle.

L'histoire ecclésiastique ne fournit point d'évènement plus intéressant : tout était tranquille dans l'Europe; toutes les Églises étaient unies par la même foi, par les mêmes sacremens, toutes étaient soumises au souverain pontife et le regardaient comme le chef de l'Église.

Léon X, qui occupait alors le siége de Rome, envoya des indulgences en Allemagne, en Suisse; un intérêt sordide en abuse; Luther s'élève contre cet abus et attaque ensuite les indulgences mêmes, le pape et l'Église; la moitié de l'Allemagne s'arme pour Luther et se sépare de l'Église romaine; le Danemarck, la Suède, une partie de la Hongrie et de la Pologne sont entraînés dans le schisme. *Voyez* l'article LUTHER.

Dans le même temps, Zuingle, curé en Suisse, prêche contre les indulgences, attaque presque tous les dogmes de l'Église romaine, abolit toutes les cérémonies et détache de l'Église catholique la plus grande partie de la Suisse. *Voyez* l'art. ZUINGLE.

Luther et Zuingle appellent Réforme le changement qu'ils font dans les dogmes et dans le culte, et prennent la qualité de Réformateurs. Ils inspirent leur fanatisme et forment des disciples qui vont porter leurs erreurs dans toute l'Europe; ils les enseignent en Angleterre, et l'Église anglicane en adopte une partie; ils troublent les Pays-Bas, occasionent la formation de la république des Provinces-Unies, et font de la religion de Calvin la religion dominante de ces provinces; ils pénètrent en France, se multiplient et y obtiennent des temples et l'exercice libre de leur religion pendant plus d'un siècle. *Voyez* les articles ANGLICANE (*Église*), HOLLANDE, CALVINISTES.

Du sein de la Réforme de Luther, de Zuingle et de Calvin, naquirent mille sectes différentes, aussi opposées entre elles qu'elles étaient ennemies de l'Église romaine : tels furent les Anabaptistes, qui se divisèrent en treize ou quatorze sectes (*voyez* l'article ANABAPTISTES); les Sacramentaires, qui se divisent en neuf différentes branches; les Confessionistes, partagés en vingt-quatre sectes; les Extravagans, qui avaient des sentimens opposés à la confession d'Ausbourg et qui se divisèrent en six sectes (*voyez* l'article LUTHER et LUTHÉRIENS); les Calvinistes, qui se divisèrent en Gomaristes et en Arminiens, en Supra-Lapsaires

[redacted]

et en Infra-Lapsaires, en Puritains et en Anglicans (*voyez* ces articles.) Enfin Servet, Okin, les Sociniens, les nouveaux Ariens.

L'histoire de toutes ces sectes est, à proprement parler, l'histoire de la Réforme, et presque l'histoire de l'esprit humain pendant ces siècles.

Nous avons exposé dans chacun de ces articles leurs principes, et nous les avons réfutés; nous avons réservé pour cet article l'examen de leurs principes communs.

Toutes les sociétés chrétiennes qui ont pris le titre d'Églises Réformées se sont séparées de l'Église romaine. Le fondement de cette séparation est : 1° que l'Église romaine était tombée dans des erreurs qui ne permettaient pas de rester dans sa communion; 2° que l'Écriture était la seule règle de notre foi; 3° que tout fidèle était juge du sens de l'Écriture et avait droit de juger de ce qui appartient à la foi, de se séparer de la société qui est tombée dans l'erreur et de s'attacher à une autre, ou d'en former une nouvelle dans laquelle il rétablisse la foi et le culte dans sa pureté.

Nous allons faire voir, 1° que les erreurs que les prétendus Réformés reprochent à l'Église romaine n'ont pu autoriser leur séparation; 2° que l'Écriture n'est pas la seule règle de la foi; 3° que ce n'est point aux simples fidèles, mais aux évêques, successeurs des apôtres, qu'il appartient de juger des controverses de la religion.

§ I. — *Les erreurs que les prétendus Réformés reprochent à l'Église romaine n'ont pu autoriser leur séparation.*

Les Réformés prétendent justifier leur schisme par ce raisonnement.

On ne peut demeurer uni à une secte qui oblige à faire profession de diverses erreurs fondamentales et à pratiquer un culte sacrilége et idolâtre comme l'adoration de l'hostie, etc.

Or, l'Église romaine oblige à faire profession de diverses erreurs fondamentales et à pratiquer un culte sacrilége et idolâtre.

On ne peut donc pas demeurer dans sa communion, et tous ceux qui sont persuadés de la fausseté de ses dogmes et de l'impiété de son culte sont obligés de s'en séparer.

Nous avons fait voir que l'Église romaine n'est tombée dans aucune erreur. *Voyez* les différens articles LUTHER, CALVIN, ZUIN-

GLE, etc., et les Protestans les plus éclairés ont été forcés de reconnaître qu'elle n'enseignait aucune erreur fondamentale [1].

Nous allons présentement examiner le sophisme des Protestans, indépendamment de cette discussion.

Il y a une séparation simple et négative, qui consiste plutôt dans la négation de certains actes de communion que dans des actions positives contre la société dont on se sépare.

Il y a une autre séparation qu'on peut appeler positive, qui enferme l'érection d'une société séparée, l'établissement d'un nouveau ministère, et la condamnation positive de la première société à laquelle on était uni.

Les prétendus Réformés ne se sont pas contentés de la première séparation, qui consiste à ne point communiquer avec l'Église romaine dans les choses qu'ils prétendaient être mauvaises et défendues par la loi de Dieu; ils ont formé une nouvelle société, une nouvelle Église; ils ont établi de nouveaux pasteurs, ils ont usurpé le ministère ecclésiastique, ils ont prononcé anathème contre l'Église romaine, ils ont dégradé et chassé ses pasteurs.

La séparation des Protestans est donc un schisme inexcusable; car l'usurpation du ministère est criminelle par elle-même et ne peut être justifiée par la prétendue idolâtrie de la société dont on se sépare.

Celui qui dirait, par exemple, qu'il est permis de calomnier toute société qui oblige à l'hérésie et à un culte idolâtre; qu'il est permis d'en tuer les pasteurs en trahison et d'employer pour les exterminer toutes sortes de moyens, avancerait sans doute une proposition impie et hérétique, parce que les crimes des autres ne donnent jamais droit d'en commettre soi-même, et qu'ainsi, encore qu'une Église fût hérétique, il ne serait pas plus permis de la calomnier et d'employer la trahison pour en faire mourir les pasteurs.

Ainsi, quand même l'Église romaine serait hérétique et idolâtre, ce qui est une supposition impossible, les Réformés n'auraient pas eu droit d'établir un nouveau ministère ni d'usurper celui qui était établi, parce que ces actions sont défendues par elles-mêmes, l'usurpation de la puissance pastorale sans mission

[1] Tillotson, Serm., t. 3, serm., 11, p. 71. Chilingvort, dans l'ouvrage intitulé : La religion protestante est une voie sûre.

étant toujours criminelle et ne pouvant être excusée par aucune circonstance étrangère.

Car c'est une usurpation criminelle que de s'attribuer un don de Dieu que l'on ne peut recevoir que de lui seul : telle est la puissance pastorale, à moins qu'on ne soit assuré de l'avoir reçue et qu'on ne puisse le prouver aux autres.

Or, Dieu n'a point révélé que dans le temps de la nouvelle loi, après le premier établissement de l'Église, il communiquerait encore en quelques cas extraordinaires sa puissance pastorale par une autre voie que par la succession.

Par conséquent, personne ne peut s'assurer de l'avoir reçue hors de cette succession légitime; tous ceux qui se la sont attribuée sont notoirement usurpateurs [1].

Pour se convaincre pleinement de cette vérité, il ne faut que se rappeler l'état dans lequel ont été les Réformés, selon les hypothèses même des ministres; car on ne peut se les représenter autrement que comme des hérétiques convertis. Ils avaient été adorateurs de l'hostie, ils avaient invoqué les saints et révéré leurs reliques; ils avaient ensuite cessé de pratiquer ce culte, ils étaient donc devenus orthodoxes, selon eux, par changement de sentiment, et c'est ce qu'on appelle des hérétiques convertis.

Tout hérétique perd, par l'hérésie dont il fait profession, le droit d'exercer légitimement les fonctions des ordres qu'il a reçus, quoiqu'il conserve le droit d'exercer validement ces ordres; il faut, pour recouvrer l'exercice légitime de son autorité, se réconcilier à l'Église.

Mais à quelle Église les prétendus Réformés se sont-ils réconciliés? Ils ont tenu une conduite bien différente : ils ont commencé par assembler des Églises sans autorité, sans dépendance de personne, sans se mettre en peine s'il y avait ou s'il n'y avait pas une Église véritable à laquelle ils fussent obligés de s'unir [2].

Les Réformateurs n'ont donc pu avoir qu'une mission extraordinaire, et c'est la prétention de Bèze, de Calvin, etc.

Mais une vocation extraordinaire a besoin d'être prouvée par des miracles, et les Réformateurs n'en ont point fait; tous les

[1] Préjugés légitimes, p. 135, etc.

[2] *Voyez* les professions de foi des synodes de Gap, de la Rochelle; MM. de Vallenbourg, dans leur traité de la mission des Protestans.

catholiques qui ont traité les controverses ont mis ces points dans le plus grand jour [1].

Les prétendus Réformés ont donc érigé une Église sans autorité, et par conséquent ils sont schismatiques, puisqu'ils se sont séparés de la société qui était en possession du ministère, et de laquelle ils n'ont point reçu de mission.

§ II. — *La tradition est, aussi bien que l'Écriture, la règle de notre foi.*

Les théologiens appellent tradition une doctrine transmise de vive voix, ou consignée dans les écrits de ceux qui étaient chargés de la transmettre.

Jésus-Christ a enseigné sa doctrine de vive voix, et c'est ainsi que les apôtres l'ont publiée. Jésus-Christ ne leur ordonna point d'écrire ce qu'il leur enseignait, mais d'aller le prêcher aux nations et de l'enseigner. Ce ne fut que long-temps après l'établissement du christianisme et pour des circonstances particulières que les apôtres écrivirent; tous n'écrivirent pas, et ceux qui ont écrit n'ont pas écrit à toutes les Églises.

Les écrits des apôtres aux Églises particulières ne contiennent pas tout ce qu'ils auraient pu écrire, ni tout ce que Jésus-Christ leur avait enseigné, ou que le Saint-Esprit leur avait inspiré. On ne peut donc douter que beaucoup d'Églises particulières n'aient été pendant plusieurs années sans aucun écrit des apôtres et sans Écriture sainte; il y avait donc, dès l'institution du christianisme, un corps auquel Jésus-Christ avait confié le dépôt de sa doctrine et qu'il avait chargé de l'enseigner.

Ce corps l'avait reçue et la transmettait par la voie de la tradition; c'était en vertu de l'institution même de Jésus-Christ que ce corps était chargé d'enseigner la doctrine qu'il avait reçue.

Ce corps a-t-il perdu le droit d'enseigner, depuis que les évangélistes et les apôtres ont écrit? Jésus-Christ a-t-il marqué cette époque pour la fin du ministère apostolique? Les successeurs des apôtres ont-ils oublié la doctrine qu'on leur avait confiée?

Mais s'il n'y a plus de corps chargé du dépôt de la doctrine, par quelle voie savons-nous donc qu'il n'y a que quatre Évangiles, que l'Évangile contient la doctrine de Jésus-Christ? Comment

[1] Prétendus réformés convaincus de schisme, l. 3, c. 5.

[redacted]

a-t-on distingué les vrais Évangiles de cette foule de faux Évangiles composés par les hérétiques des premiers siècles? Comment aurait-on pu connaître les altérations faites à l'Écriture, s'il n'y eût pas eu un corps subsistant et enseignant, qui avait reçu et qui conservait par tradition ce que Jésus-Christ et les apôtres avaient enseigné? Saint Paul ordonne aux Thessaloniciens de demeurer fermes et de conserver les traditions qu'ils ont apprises, soit par ses paroles, soit par ses écrits [1].

Ce même apôtre ordonne à Timothée d'éviter les nouveautés profanes des paroles et toute doctrine qui porte faussement le nom de science : il veut qu'il se propose pour modèle les saintes instructions qu'il a entendues de sa bouche touchant la foi. Les Corinthiens ont mérité d'être loués parce qu'ils conservaient les traditions et les règles qu'ils avaient reçues de lui [2].

Saint Paul regarde donc comme un dépôt sacré et comme une règle la doctrine qu'il a enseignée à Timothée et aux Corinthiens : or, il n'a pas enseigné à Timothée seulement par écrit, mais encore de vive voix ; il y a donc une tradition ou une doctrine qui se transmet de vive voix, et que l'on doit conserver comme la doctrine contenue dans l'Écriture sainte.

Ce fut par le moyen de la tradition que l'Église confondit les hérétiques des premiers siècles, les Valentiniens, les Gnostiques, les Marcionites, etc. [3].

Tous les conciles ont combattu les erreurs par la tradition : ces faits sont hors de doute ; ils peuvent être ignorés ; mais ils ne peuvent être contestés par ceux qui ont quelque connaissance de l'histoire ecclésiastique.

Par ce que nous venons de dire, il est clair que Daillé n'a combattu la doctrine de l'Église catholique sur la tradition qu'en partant d'un faux état de question, puisqu'il suppose que l'on ne connaît la tradition que par les ouvrages des Pères [4].

Il en faut penser autant de tout ce que les Protestans ont dit pour prouver que la tradition est obscure et incertaine. La tradi-

[1] Secunda ad Thessal., c. 2, ✝. 15.
[2] Prima ad Cor., c. 11, ✝. 2.
[3] Iræn. adversùs Gnost., l. 3, c. 2.
[4] River, Tractatus de PP. autoritate; Genevæ, 1660. Traité de l'emploi des Pères pour le jugement des différends en la religion, par Jean Daillé; Genève, 1732.

tion, prise comme l'instruction du corps visible chargé du dépôt de la foi, ne peut jamais être incertaine ; son incertitude entraînerait celle du christianisme.

§ III. — *Il n'appartient qu'aux premiers pasteurs, successeurs des apôtres, de juger des controverses de la foi, et non pas aux simples fidèles.*

Jésus-Christ a confié à ses apôtres la prédication de sa doctrine; il leur a promis d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles ; c'est à eux qu'il a dit : Enseignez les nations ; celui qui vous écoute, m'écoute.

Il est clair que ces promesses regardent non-seulement les apôtres, mais encore leurs successeurs, qui sont établis dépositaires de la doctrine de Jésus-Christ et chargés de l'enseigner jusqu'à la consommation des siècles. C'est ainsi que toute l'Église a entendu les promesses faites aux apôtres, et les Protestans ont été forcés de reconnaître dans cette promesse la perpétuité et l'indéfectibilité de l'Église [1].

Par l'établissement même de l'Église et par la nature du ministère que Jésus-Christ confia aux apôtres et à leurs successeurs, il est clair qu'ils sont seuls juges de la doctrine. Le ministère de l'instruction n'est point différent du ministère qui prononce sur les différends de religion : comment auraient-ils l'autorité suffisante pour enseigner la doctrine de Jésus-Christ jusqu'à la consommation des siècles, s'ils n'avaient pas l'autorité de juger et s'ils pouvaient se tromper dans leurs jugemens? Les confessions que nous avons citées dans une note supposent ce que nous avançons ici.

La doctrine de l'Église romaine sur l'infaillibilité des jugemens des premiers pasteurs est la doctrine de toute l'antiquité : l'histoire ecclésiastique entière sert de preuve à cette vérité, que les

[1] Confessio augustana, art. 5, 7, 8, 21. Confessio saxonica, De Ecclesiâ. Syntagma confessionum fidei, quæ in diversis regnis et nationibus fuerunt editæ; Genève, 1654, in-4°, p. 68, 69, 70. Confessio Virtemberg., De ordine; ibid., p. 119. De Ecclesia, p. 132. Confessio bohemica, art 8; ibid., p. 187; art. 9, p. 188, 189; art 14, p. 196. Confessio argentinensis, c. 13. De officio et dignit. ministr., p. 188. Confess. Helvet., c. 17, p. 31, 35. Confess. gallic., p. 3, art. 24. Confess. anglicana, p. 90.

[redacted]

Protestans ont reconnue dans presque toutes les confessions que nous avons citées.

Ce n'est donc point au simple fidèle à juger des controverses de la foi.

Si le simple fidèle jugeait des controverses de la foi, ce ne pourrait être que par la voie de l'inspiration, ou par la voie d'examen.

Le premier moyen a été abandonné par les Protestans et n'a pas besoin d'être réfuté : c'est ce principe qui a produit les Anabaptistes, les Quakers, les Prophètes des Cévennes, etc.

La voie de l'examen, quoique moins choquante, n'est pas plus sûre.

Les sociétés chrétiennes séparées de l'Église romaine prétendent que l'Écriture contient tout ce qu'il faut croire pour être sauvé, et qu'elle est claire sur tous ces sujets ; d'où ils concluent qu'elle suffit pour conserver le dépôt de la foi.

Mais, premièrement, je demande à qui il appartient de déterminer quels articles il est nécessaire de croire pour être sauvé, et si ce n'est pas à ceux que Jésus-Christ a chargés d'annoncer sa doctrine, à qui il a dit : Qui vous écoute, m'écoute ?

Je demande, en second lieu, si, lorsqu'il s'élève quelque contestation sur le sens de l'Écriture, le jugement de cette contestation n'appartient pas essentiellement au corps que Jésus-Christ a chargé d'enseigner, et avec lequel il a promis d'être jusqu'à la consommation des siècles ?

Juger du sens de l'Écriture, c'est déterminer quelles idées Jésus-Christ a attachées aux paroles qui expriment sa doctrine. Ceux auxquels il a ordonné d'enseigner et avec lesquels il a promis d'être peuvent seuls déterminer infailliblement quelles idées il attachait à ces mots ; eux seuls sont donc juges infaillibles du sens de l'Écriture.

Ainsi, sans examiner si l'Écriture est claire dans les choses nécessaires au salut, je dis que, par la nature même de l'Église et par l'institution de Jésus-Christ, les premiers pasteurs sont juges du sens de l'Écriture et des controverses qui s'élèvent sur ce sens.

Troisièmement, sans disputer sur la clarté de l'Écriture et sans examiner si elle contient tout ce qu'il faut croire pour être sauvé, je dis que, lorsque le corps des pasteurs déclare qu'un dogme appartient à la foi, on doit le croire avec la même certi-

tude avec laquelle on croit que le nouveau Testament contient la doctrine de Jésus-Christ. Tout ce qu'on dirait pour attaquer le jugement de ce corps, par rapport au dogme, attaquerait également la vérité et l'authenticité de l'Écriture, que nous connaissons par le moyen de ce corps, comme nous l'avons fait voir ci-dessus, § II.

Quatrièmement, la voie de l'examen, que l'on veut substituer à l'autorité de l'Église, est dangereuse pour les hommes les plus éclairés, impraticable pour les simples; elle ne peut donc être la voie que Dieu a choisie pour garantir les chrétiens de l'erreur; car Jésus-Christ est venu pour tous les hommes; il veut que tous connaissent la vérité et qu'ils soient sauvés.

Cinquièmement, attribuer aux simples fidèles le droit de juger des controverses qui s'élèvent sur la foi, c'est ouvrir la porte à toutes les erreurs, détruire l'unité de l'Église et ruiner toute la discipline.

Pour s'en convaincre, qu'on jette un coup d'œil sur la réforme à sa naissance; on y voit une infinité de sectes qui se déchirent et qui enseignent les dogmes les plus absurdes ; on voit les chefs de la réforme gémir de la licence de leurs prosélytes : écoutons leurs plaintes.

Capiton, ministre de Strasbourg, écrivait confidemment à Farel qu'ils ont beaucoup nui aux âmes par la précipitation avec laquelle on s'était séparé du pape. « La multitude, dit-il, a secoué » entièrement le joug...... ils ont bien la hardiesse de vous dire : » Je suis assez instruit de l'Évangile, je sais lire par moi-même, » je n'ai pas besoin de vous [1]. »

« Nos gens, dit Bèze, sont emportés par tout vent de doctrine, » tantôt d'un côté, tantôt d'un autre : peut-être qu'on pourrait » savoir quelle créance ils ont aujourd'hui sur la religion; mais » on ne saurait s'assurer de celle qu'ils auront demain. En quel » point de la religion ces Églises qui ont déclaré la guerre au » pape sont-elles d'accord ensemble ? Si vous prenez la peine de » parcourir tous les articles, depuis le premier jusqu'au dernier, » vous n'en trouverez aucun qui ne soit reconnu par quelques-uns » comme de foi et rejeté par les autres comme impie [2]. »

[1] Cap., ep. ad Farel, inter ep. Calvin., p. 4, édit. de Genève. Préjugés légitimes, p. 67.

[2] Bèze, ep. prima. Préjugés légit., p. 70.

[redacted]

§ IV. — *Réponses aux difficultés que l'on fait en faveur de la voie d'examen.*

« Ou les catholiques romains, disent les Protestans, suppo-
» sent que l'Église dans laquelle ils sont nés est infaillible, et le
» supposent sans examen; ou ils ont examiné avec soin les fon-
» demens de l'autorité qu'ils attribuent à l'Église.

» On ne peut pas dire qu'ils aient attribué à l'Église une au-
» torité infaillible, telle qu'ils la lui attribuent, sans savoir pour-
» quoi : autrement, il faudrait approuver l'attachement du
» Mahométan à l'Alcoran.

» Il faut donc examiner : or, cet examen est aussi embarrassant
» que la méthode des Protestans; si l'on en doute, il ne faut que
» voir ce qui est nécessaire pour cet examen; il faut remarquer
» que ceux qui font cet examen doivent être considérés comme
» dégagés de toutes les sociétés chrétiennes et exempts de toutes
» sortes de préjugés; car il ne leur faut supposer que les lumières
» du bon sens.

» La première chose qu'ils doivent *examiner* dans cette pro-
» position, *l'Église est infaillible*, qu'on prétend qu'ils reçoi-
» vent comme véritable, c'est qu'ils doivent savoir ce que c'est
» que cette Église en laquelle on dit que réside l'infaillibilité :
» si l'on entend par-là tous les chrétiens qui forment les différens
» corps des Églises chrétiennes, en sorte que, lorsque ces chré-
» tiens disent d'un commun accord qu'une chose est véritable,
» on se doive rendre à leur autorité? S'il suffit que le plus grand
» nombre déclare un sentiment véritable pour l'embrasser, et si
» cela est, si un petit nombre de suffrages de plus ou de moins
» suffit pour autoriser ou pour déclarer fausse une opinion? S'il
» ne faut consulter que les sentimens d'aujourd'hui, ou depuis
» les apôtres, pour connaître la vérité de ce sentiment : qui sont
» ceux en qui réside l'infaillibilité; si un petit nombre d'évêques
» assemblés et de la part des autres sont infaillibles?

» En second lieu, il faut savoir en quoi consiste proprement
» cette infaillibilité de l'Église : est-ce en ce qu'elle est toujours
» inspirée ou en ce qu'elle ne nous dit que des choses sur les-
» quelles elle ne peut se tromper? Il faudra encore savoir si cette
» infaillibilité s'étend à tout.

» En troisième lieu, il faut savoir d'où cette Église chrétienne
» tire son infaillibilité? On n'en peut pas croire les docteurs qui

» l'assurent, sans en donner d'autres preuves que la doctrine » commune, parce qu'il s'agit de savoir si cette doctrine est vraie : » c'est ce qui est en question. On ne peut pas dire non plus qu'il » faut joindre l'Écriture à l'Église, toutes les difficultés que l'on » vient de faire n'en subsistent pas moins ; il faudrait comparer la » créance de cette Église de siècle en siècle avec ce que dit l'É- » criture, et voir si ces deux principes s'accordent ; car on ne » peut croire ici personne[1]. »

Je réponds que ce n'est ni par voie d'examen, ni sans raison, que le catholique croit l'Église infaillible, mais par voie d'instruction.

Le simple fidèle a connu par le moyen de l'instruction la divinité du christianisme ; il a appris que Jésus-Christ a confié à ses apôtres et à leurs successeurs la prédication de sa doctrine ; il sait par la voie de l'instruction que Jésus-Christ a promis à ses apôtres et à leurs successeurs d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles ; il sait par conséquent que les successeurs des apôtres enseigneront jusqu'à la consommation des siècles la vérité, et que ce qu'ils enseigneront comme appartenant à la foi appartient en effet à la foi.

Pour être sûr qu'il doit penser ainsi sur des dogmes définis par l'Église, le simple fidèle n'a pas besoin d'entrer dans la discussion de toutes les questions que propose M. le Clerc.

La solution de toutes ces questions est renfermée dans l'instruction que reçoit le simple fidèle : cette instruction est donc équivalente à la voie d'examen, puisqu'elle met le simple fidèle en état de répondre aux difficultés par lesquelles on prétend rendre sa croyance douteuse.

Ce n'est point sur la parole des premiers pasteurs que le simple fidèle se soumet à leur autorité, c'est sur les raisons qu'ils donnent de leur doctrine, sur des preuves de fait dont tout fidèle peut s'assurer, sur des faits à la portée de tout le monde, attestés par tous les monumens et aussi certains que les premiers principes de la raison ; en un mot, sur les mêmes preuves qu'on employait pour convaincre l'hérétique et l'infidèle, l'ignorant et le savant ; sur des faits dont l'homme qui n'est ni stupide ni insensé, peut s'assurer comme le philosophe, et sur lesquels on peut avoir une certitude qui exclut toute crainte d'erreur ; et, pour

[1] Défense des sentimens des théologiens de Hollande, p. 35.

mettre M. le Clerc sans réplique sur ce point, je n'ai besoin que de son traité sur l'incrédulité.

Ainsi, l'Église ne conduit point les fidèles par le moyen d'une obéissance aveugle et d'instinct, mais par la voie de l'instruction et de la lumière ; c'est par cette voie qu'elle conduit le fidèle jusqu'à l'autorité infaillible de l'Église. Le fidèle élevé à cette vérité n'a plus besoin d'examiner et de discuter ; il croit, sans crainte de se tromper, tout ce que lui propose un corps de pasteurs chargés par Jésus-Christ même d'enseigner, dont la mission et l'autorité est attestée par des faits hors de toute difficulté.

L'Église catholique fournit donc aux simples fidèles un moyen facile, sûr, infaillible, pour ne tomber dans aucune erreur contraire à la foi ou à la pureté du culte. Peut-on dire la même chose de la voie d'examen ?

Les Protestans ont proposé sous mille faces différentes les difficultés que nous venons d'examiner : les principes généraux que nous venons d'établir peuvent résoudre toutes ces difficultés, au moins celles qui méritent quelque attention. Nous avons d'excellens ouvrages de controverse qui sont entrés dans ces détails : tels sont l'Histoire des variations, l. 15 ; la Conférence de M. Bossuet avec M Claude ; les Préjugés légitimes, c. 14, 15, 16, 17, 18 ; les Prétendus Réformés convaincus de schisme, l. 1 ; Réflexions sur les différends de religion, par M. Pélisson ; les Chimères de Jurieu par le même, et ses Réponses à M. Leibnitz ; les deux Voies opposées en matière de religion, par M. Papin.

RÉJOUIS, secte d'Anabaptistes qui riaient toujours. *Voyez* les différentes sectes des ANABAPTISTES.

RÉMONTRANS. *Voyez* ARMINIENS.

RETHORIUS. Philastre rapporte que Rethorius enseignait que les hommes ne se trompaient jamais et qu'ils avaient tous raison ; qu'aucun d'eux ne serait condamné pour ses sentimens, parce qu'ils avaient tous pensé ce qu'ils devaient penser [1].

RICHER (Edmond) vit le jour à Chource, dans le diocèse de Langres, en 1560.

Nous ne dirons rien ici de sa vie, qui fut long-temps assez orageuse, ni de la plupart de ses écrits. Le plus fameux de tous, parce qu'il fit beaucoup de bruit dans le temps et qu'il a causé de grands maux, surtout en France, où il a servi de base à la mal-

[1] Philastr. Aug., De hæres, c. 72.

heureuse révolution dont ce beau royaume ressent encore les pernicieux effets, est le petit traité qu'il intitula : *De la puissance ecclésiastique et politique*. On dit que Richer le composa pour l'instruction particulière d'un premier président du parlement de Paris, qui le lui avait demandé, et pour s'opposer à une thèse où l'on soutenait l'infaillibilité du pape et sa supériorité au-dessus du concile général. Richer prétendait donner dans ce traité les maximes que suivait l'Église de France; mais il s'en faut bien qu'il s'en tînt là. Nous avons rapporté plus haut [1] les principes fondamentaux de son système et quelques-unes de ses propositions répréhensibles. Nous avons prouvé aussi que le P. Quesnel a ressuscité ce même système dans son livre des *Réflexions morales*, et nous avons démontré que ce système est opposé à l'Écriture sainte, à la tradition, aux définitions de l'Église, etc.

Richer donna en 1620 une déclaration de ses sentimens, protestant qu'il n'avait point prétendu attaquer la puissance légitime du souverain pontife, ni s'écarter en rien de la foi catholique; mais le pape n'ayant point été satisfait de cette déclaration, Richer en donna une seconde, et se rétracta même. Des auteurs prétendent que ce dernier acte lui avait été extorqué, qu'il ne fut pas sincère, et qu'en même temps que Richer l'accordait par l'ordre du ministre, il écrivait dans son testament qu'il persistait dans les sentimens qu'il avait énoncés dans son traité. Quand tout cela serait vrai, il ne s'ensuivrait rien autre chose, si ce n'est que l'Église a eu dans la personne de ce docteur un ennemi opiniâtre comme tant d'autres.

Consultez, dans ce volume, les notes qui se trouvent au bas des pages 376 et 377. Il faut lire aussi tout ce que nous avons dit du troisième principe capital de Quesnel, depuis la page 467 jusqu'à la page 495 du même volume.

[1] Quoique nous ayons donné en français ces principes fondamentaux, nous croyons devoir les rapporter ici dans la langue dont s'est servi l'auteur, et d'après Tournely (Traité De ordine, p. 7), pour la satisfaction de nos lecteurs : Omnis communitas seu societas perfecta, etiam civilis, jus habet ut sibi leges imponat, se ipsam gubernet; quod quidem jus in primâ suâ origine ad ipsammet societatem pertinet, et quidem modo magis proprio, singulari et immediato, quàm ad alium quemlibet privatum : cùm in ipso jure divino ac naturali fundamentum habeat, adversùs quod nec annorum tractu, nec locorum privilegiis, nec dignitate personarum præscribi unquam potest.

[redacted]

ROSCELIN, clerc de Compiègne, enseignait la philosophie sur la fin du onzième siècle (1092). Il avança que les trois personnes divines étaient trois choses comme trois anges, parce qu'autrement on pourrait dire que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés; le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne faisaient cependant qu'un Dieu, parce qu'ils avaient le même pouvoir et la même volonté; mais il croyait qu'on pourrait les appeler trois Dieux, si l'usage n'était pas contraire à cette manière de s'exprimer.

C'est l'erreur des Trithéistes; elle fut condamnée dans un concile tenu à Compiègne en 1092.

Roscelin abjura son erreur; mais peu de temps après il dit qu'il n'avait abjuré son opinion que parce qu'il avait appréhendé d'être assommé par le peuple ignorant.

Saint Anselme le réfuta dans un traité intitulé : *De la foi, de la trinité et de l'incarnation.* Toute la réfutation de saint Anselme porte sur ce principe si simple et si vrai : c'est qu'il ne faut pas raisonner contre ce que la foi nous enseigne, contre ce que l'Église croit, et que l'on ne doit pas rejeter ce que l'on ne peut pas comprendre; mais qu'il faut avouer qu'il y a plusieurs choses qui sont au-dessus de notre intelligence [1].

RUNCAIRES, secte qui avait adopté les erreurs des Patarins et qui soutenait que l'on ne commettait point de péché mortel par la partie inférieure du corps : sur ce principe, ils s'abandonnaient à toutes sortes de dérèglemens [2].

RUPITANS, nom donné aux Donatistes, parce que, pour répandre leur doctrine, ils traversaient les rochers qui s'expriment en latin par *rupes.*

RUSSIENS ou Russes. *Voyez* Moscovites.

RUSTAUX, nom donné à une secte d'Anabaptistes, formée de gens rustiques et de bandits sortis de la campagne, qui, sous prétexte de religion, excitaient la sédition dans les villes.

S

SABELLIUS, embrassa l'erreur de Praxée et de Noet; il ne mettait point d'autre différence entre les personnes de la Trinité que

[1] Anselm., l. 2, ep. 35. Yvo Carnotensis, ep. 27. Abaelard, ep. 21, ad episcop. Paris. D'Argentré, Collect. Jud. t. 3, p. 1. Natal. Alex., sæc. 11 et 12.

[2] Dup., 13e siècle, p. 190.

celle qui est entre les différentes opérations d'une même chose. Lorsqu'il considérait Dieu comme faisant des décrets dans son conseil éternel et résolvant d'appeler les hommes au salut, il le regardait comme Père ; lorsque ce même Dieu descendait sur la terre dans le sein de la Vierge, qu'il souffrait et mourait sur la croix, il l'appelait Fils ; enfin, lorsqu'il considérait Dieu comme déployant son efficace dans l'âme des pécheurs, il l'appelait Saint-Esprit [1].

Selon cette hypothèse, il n'y avait aucune distinction entre les personnes divines : les titres de Père, de Fils et de Saint-Esprit n'étaient que des dénominations empruntées des actions différentes que Dieu avait produites pour le salut des hommes.

Sabellius ne faisait que renouveler l'hérésie de Praxée et de Noet et s'appuyait sur les mêmes raisons : *voyez* leurs articles. Il forma un parti qui subsista quelque temps ; saint Épiphane dit que les Sabelliens étaient répandus en assez grand nombre dans la Mésopotamie et autour de Rome. Le concile de Constantinople, en rejetant leur baptême, fait voir qu'ils avaient un corps de communion en 381. Saint Augustin a cru que cette secte était tout-à-fait anéantie au commencement du cinquième siècle [2].

L'erreur de Sabellius a été renouvelée par Photin dans le quatrième siècle et par les Antitrinitaires ; nous traitons dans ce dernier article des principes du Sabellianisme.

Denis d'Alexandrie combattit avec beaucoup de zèle et de succès l'erreur de Sabellius ; mais on trouva que, pour mettre une différence plus sensible entre les personnes de la Trinité, il mettait de la différence entre la nature du Père et du Fils ; car il voulait faire entendre la distinction du Père et du Fils par la distinction qui est entre la vigne et le vigneron, entre le vaisseau et le charpentier.

Aussitôt que Denis d'Alexandrie fut informé des conséquences qu'on tirait de ses comparaisons, il s'expliqua sur la divinité de Jésus-Christ et déclara qu'il était de même nature que son Père : il soutint qu'il n'avait jamais dit qu'il y eût eu un temps où Dieu n'était pas Père : que le Fils avait reçu l'être du Père ; mais, comme il est impossible qu'il n'y ait pas une splendeur lorsqu'il y a de la lumière, il est impossible que le Fils qui est la splendeur du Père ne soit pas éternel ; enfin Denis d'Alexandrie se plai-

[1] Théodor., Hæret., Fab., l. 2, c. 9. Eusèb., l. 6, c. 7. Epiph., Hær., 62.

[2] August., De hær., c. 4.

gnit de ce que ses ennemis n'avaient pas consulté un grand nombre de ses lettres où il s'était expliqué nettement, au lieu qu'ils ne s'étaient attachés qu'à celles où il réfutait Sabellius et qu'ils avaient tronquées en divers endroits.

Nous n'examinerons point ici si Denis d'Alexandrie avait donné lieu aux accusations formées contre lui; nous ferons seulement quelques remarques sur le bruit qui s'éleva à cette occasion.

1° Sabellius niait que le Père et le Fils fussent distingués, et les catholiques soutenaient contre lui que le Père et le Fils étaient des êtres distingués: les catholiques, par la nature de la question, étaient donc portés à admettre entre les personnes divines la plus grande distinction possible; puis donc que les comparaisons de Denis d'Alexandrie qui, prises à la lettre, supposent que Jésus-Christ est d'une nature différente de celle du Père, ont été regardées comme des erreurs, parce qu'elles étaient contraires à la consubstantialité du Verbe, il fallait que ce dogme fût non-seulement enseigné distinctement dans l'Église, mais encore qu'il fût regardé comme un dogme fondamental de la religion chrétienne.

2° Il est clair que les catholiques soutenaient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, n'étaient ni des noms différens donnés à la nature divine à cause des différens effets qu'elle produisait, ni trois substances, ni trois êtres d'une nature différente. La croyance de l'Église sur la Trinité était donc alors telle qu'elle est aujourd'hui, et c'est dans Jurieu une ignorance grossière d'accuser l'Église catholique d'avoir varié sur ce dogme.

3° L'exemple de Denis d'Alexandrie fait voir qu'il ne faut pas juger qu'un Père n'a pas cru la consubstantiabilité du Verbe, parce qu'on trouve dans ce Père des comparaisons qui, étant pressées et prises à la rigueur, conduisent à des conséquences opposées à ce dogme.

Sandius, qui veut trouver l'Arianisme dans tous les Pères qui ont précédé le concile de Nicée, prétend que Denis d'Alexandrie n'a jamais fait l'apologie de sa doctrine contre Sabellius, ni donné les explications dans lesquelles il reconnaît la consubstantialité du Verbe, parce qu'Eusèbe ni saint Jérôme n'en ont jamais parlé, et que Denis d'Alexandrie était mort avant que Denis, auquel elle est adressée, fût élevé sur le siége de Rome [1].

Mais Sandius se trompe, 1° quand il s'appuie sur le silence d'Eu-

[1] Sandius, De script. Eccles., p. 42. Neucleus, Hist., l. 1, p. 12.

sèbe et de saint Jérôme; car l'un et l'autre parlent des quatre livres que Denis a composés sur le Sabellianisme, et quand ils n'en auraient pas parlé, l'abrégé que saint Athanase fait de ses réponses suffit pour convaincre tout homme raisonnable qu'il y avait une apologie[1].

2° Il est certain que Denis était évêque de Rome lorsque Denis d'Alexandrie fit son apologie; l'erreur de Sandius vient de ce qu'il a suivi Eusèbe, qui donne onze ans à l'épiscopat de Xiste, prédécesseur de Denis, au lieu que Xiste n'a été que deux ans évêque de Rome, et que par conséquent Denis a monté sur le siége de Rome neuf ans plutôt que ne le dit Eusèbe.

D'ailleurs, Eusèbe lui-même assure que Denis d'Alexandrie dédia ses livres sur le Sabellianisme à Denis, évêque de Rome[2].

SABBATAIRES, secte d'Anabaptistes, qui, comme les Juifs, observaient le Sabbat.

SACCOPHORES, c'est-à dire Portesacs, branche de Tatianistes qui s'habillaient d'un sac pour marquer mieux leur renoncement aux biens de ce monde. (*Codex Theod.*, l. 7, 9 et 11; *Basil.*, *ep. ad Amphilochum*, *can.* 47.)

SACRAMENTAIRES; c'est ainsi qu'on appela les Calvinistes et les Zuingliens qui niaient la présence réelle.

SAGAREL. *Voyez* SEGAREL.

SAINT-SIMON (Claude-Henri, comte de), né à Paris en 1760, eut pour professeur l'encyclopédiste d'Alembert. Militaire, agioteur, publiciste, sa vie fut fort orageuse et presque misérable vers sa fin. Il est mort à Paris le 19 mai 1825. Son système philosophique avait été exposé par lui dès 1807, dans un ouvrage intitulé : *Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle*, et plus tard dans quelques pamphlets qui appelèrent les poursuites du ministère public.

Nous allons essayer de donner une idée de ses doctrines dans l'article suivant. Quant à l'histoire de la secte qui a pris son nom, elle est renfermée tout entière dans les quatre années qui ont suivi la révolution de juillet, de 1830 à 1834, et si dans ce court intervalle elle a fait quelque bruit et a paru devoir vivre et se développer, elle est aujourd'hui si complètement oubliée, qu'il est douteux que ses anciens adeptes, même les plus fervens, se rappellent

[1] Eusèbe, Hist. ecclés., l. 7, c. 26. Hieron. De script. Eccles., c. 69, p. 83. Athan, De synod., p. 918.

[2] Ibid.

de lui avoir appartenu, sans la honte secrète qu'ils en éprouvent.

SAINT-SIMONISME. Deeux figures étranges et horribles de notre première révolution, Marat et Babeuf, se présentent d'elles-mêmes à l'esprit, lorsqu'à la suite d'un bouleversement social, on entend parler d'*inégalité*, de *loi agraire* et de *bonheur commun*. Sous quelque forme que ces vieilles idées se présentent, quelque douceur qu'affectent ceux qui les prêchent, les hommes de sens, que l'esprit de parti n'aveugle pas, voient très bien où on prétend les mener, et ils détournent la tête avec dégoût.

L'inégalité entre les divers membres d'une société fait à la fois la force des individus et de l'être collectif appelé nation. Cette inégalité produit l'ambition, les passions, les vices, les vertus, en un mot l'action sociale. C'est une loi que la Providence, qui fait bien tout ce qu'elle fait, applique à tous les êtres sortis de ses mains dans l'ordre physique et moral. Vouloir l'abolir par la prédication amène toujours, non point à la détruire, ce qui est impossible, mais à en changer momentanément les conditions, au prix des souffrances et du sang du plus grand nombre. Cette prétendue réparation d'une injustice est une injustice plus grande, voilà tout. Quand donc les hommes cesseront-ils de se révolter contre le gouvernement de la Providence, et de se mettre sans façon à la place de Dieu?

Un an après la catastrophe de juillet, dont la France n'a retiré d'autre avantage que de payer plus cher un gouvernement moins bon que celui qu'elle avait auparavant, il parut se former, principalement dans les officines du journalisme parisien, une secte politico-religieuse dont les adeptes prirent des noms et des vêtemens bizarres propres à attirer l'attention d'un public oisif, toujours avide de nouveautés. J'ai dit, *il parut se former*, car réellement cette secte prétendue n'était rien qu'un fantôme qui devait s'évanouir et s'est en effet évanoui au premier souffle.

Ceux qui la formèrent avaient pour but de se faire remarquer et d'attirer l'attention publique sur leurs talens dans toutes les branches de l'économie politique, qu'ils estimaient modestement à très-haut prix. Ils y réussirent d'abord; mais, semblable à ces parades jouées en plein vent, dont on est las bien avant d'en avoir vu la fin, le Saint-Simonisme se hâta de quitter son masque et tout fut dit. Les habiles de la secte eurent les profits de la représentation, et les sots furent ruinés. La farce se termina, comme cela devait être, devant la police correctionnelle. On en pensera ce

qu'on voudra ; mais, en pareil cas, j'aimerais mieux être au nombre des sots que des habiles.

On sent bien qu'après un semblable historique je ne puis prendre au sérieux les doctrines religieuses de la secte, les seules qui rentrent dans le cadre de cet ouvrage. Il faut bien dire cependant ce que ces messieurs pensaient du christianisme et ce qu'ils prétendaient y substituer.

Selon eux, le christianisme a fait son temps. Bon pour les temps qui nous ont précédés, excellent même, il ne vaut rien pour le nôtre. Et pourquoi cela ? C'est que le christianisme est une religion toute spirituelle dont le but était la mortification de la chair, et que s'il a été bon pour nos pères de sacrifier la chair à l'esprit, il nous sera plus utile et surtout plus commode et plus doux de satisfaire à la fois l'esprit et la chair. Une nouvelle religion est donc aujourd'hui nécessaire; une religion qui *réhabilite* la chair et nous fasse jouir des biens de l'ordre sensible qui appartiennent à la nature humaine aussi bien et au même titre que les biens de l'ordre spirituel. Mais comment les jouissances de la vie purement animale réhabiliteront-elles la chair ? Là est le mystère, et personne ne niera qu'il ne soit fort obscur. Lorsque, en effet, le christianisme parle de réhabilitation pour l'homme, il lui en montre les moyens dans la pénitence et les privations, le but dans la résurrection en un corps glorieux, immortel, impassible; cela est beau, noble et conséquent. Le Saint-Simonisme est la contre-partie exacte de ces grandes idées. La religion qu'il révèle au monde n'a rien de surnaturel, disent ses adeptes ; tous les devoirs qu'elle impose, tous les biens qu'elle promet appartiennent à la vie terrestre. Pourquoi jeter les yeux au delà ? Nous ne savons et ne pouvons savoir ce qui y est. D'ailleurs, ajoutent-ils, y eût-il un autre monde, les restrictions que le christianisme met au droit naturel de jouir sont arbitraires, injustes, tyranniques, et on ne saurait être compromis en refusant de s'y astreindre. Telle est la théologie saint-simonienne.

Comment ces idées antisociales ont-elles pu avoir, je ne dirai pas un jour, mais une heure de succès ? Par la flatterie, cette flatterie le plus détestable des crimes dont les sophistes se rendent coupables en persuadant ou tâchant de persuader les classes pauvres et malheureuses de la société qu'ils veulent leur bonheur et qu'ils ont dans les mains de quoi le faire. Laissez-vous conduire par nous, disent-ils, et toutes les institutions sociales

[redacted]

auront pour but l'amélioration morale, sociale et physique de la classe malheureuse et tyrannisée à laquelle vous appartenez. Aidez-nous à monter, et toutes les distinctions, tous les priviléges de naissance seront abolis, et alors vient la phrase sacramentelle : A chacun selon sa capacité ; à chaque capacité selon ses œuvres. Ce langage est beau sans doute, ou le paraît du moins ; mais voyez le dessous des cartes : aussitôt que les sophistes règnent, ils prennent les titres pour eux, l'or, l'argent et les places, et laissent la misère au peuple. Du reste, c'est une sorte d'application de leur système ; ils ont eu la capacité de tromper, et c'est une capacité tout comme une autre. Il y a bientôt quinze ans qu'on nous le fait voir.

Si quelque lecteur trouvait que je n'ai pas parlé assez sérieusement dans un sujet qui touche à des intérêts si graves, je dirais pour ma défense que j'ai fait grâce encore aux Saint-Simoniens en ne disant rien de leur fameuse femme libre.

SANGUINAIRES, secte d'Anabaptistes qui ne cherchaient qu'à répandre le sang de ceux qui ne pensaient pas comme eux.

SATURNIN était d'Antioche et disciple de Ménandre dont il adopta les sentimens et dont il paraît avoir fait un système destiné à expliquer la production du monde, celle de l'homme, et les grands évènemens qui s'étaient passés sur la terre et que contenaient les livres de Moïse. C'étaient là les objets qu'on se proposait alors d'expliquer, et ce sont en effet les plus intéressans pour la curiosité humaine [1].

Pour expliquer ces faits, Saturnin supposait, comme Ménandre, un être inconnu aux hommes ; cet être avait fait les anges, les archanges et les autres natures spirituelles et célestes.

Sept de ces anges s'étaient soustraits à la puissance du Père de toutes choses, avaient créé le monde et tout ce qu'il contient sans que Dieu le Père en eût aucune connaissance.

Dieu descendit pour voir leur ouvrage et parut sous une forme visible ; les anges voulurent la saisir, mais elle s'évanouit ; alors ils tinrent conseil et dirent : Faisons des êtres sur le modèle de la figure de Dieu ; ils façonnèrent un corps semblable à l'image sous laquelle la Divinité s'était offerte à eux.

Mais l'homme façonné par les anges ne pouvait que ramper sur la terre comme un ver. Dieu fut touché de compassion pour son image et envoya une étincelle de vie qui l'anima ; l'homme alors

[1] Iren., l. 1, c. 30, n. 5 ; l. 2, c. 17, 10. Massuet, Dis. in Iren., c. 48.

se dressa sur ses pieds, marcha, parla, raisonna, et les anges façonnèrent d'autres hommes. Il est bien clair que, dans ce sentiment, l'âme dépendait des organes dans lesquels elle s'insinuait; et que ses fonctions, ses qualités, ses vices et ses vertus, étaient des suites de la conformation des organes auxquels elle était unie. Par ce moyen, Saturnin expliquait heureusement, à ce qu'il croyait, les désordres physiques et moraux, sans préjudice de la toute-puissance du Dieu suprême.

Ces anges créateurs du monde en avaient partagé l'empire et y avaient établi des lois.

Un des sept anges créateurs avait déclaré la guerre aux six autres, et c'était le démon ou Satan qui avait aussi donné des lois et fait paraître des prophètes.

Pour délivrer de la tyrannie des anges et des démons les âmes humaines, l'Être suprême avait envoyé son Fils dont la puissance devait détruire l'empire du Dieu des Juifs et sauver les hommes.

Ce Fils n'avait point été soumis à l'empire des anges et n'avait point été enchaîné dans des organes matériels : il n'avait eu un corps qu'en apparence, n'était né, n'avait souffert et n'était mort qu'en apparence. Saturnin croyait par ce moyen couper la difficulté qu'on tirait des souffrances de Jésus-Christ contre sa divinité.

Dans ces principes, l'homme était un être infortuné, l'esclave des anges, livré par eux au crime et plongé dans le malheur. La vie était donc un présent funeste, et le plaisir qui portait les hommes à faire naître un autre homme était un plaisir barbare que l'on devait s'interdire.

Cette loi de continence était un des points fondamentaux de l'hérésie de Saturnin ; pour l'observer plus sûrement, ses disciples s'abstenaient de manger de la viande et de tout ce qui pouvait porter à l'amour des femmes.

Saturnin eut des écoles et des disciples en Syrie ; la mort était, selon eux, le retour de l'âme à Dieu d'où elle était venue [1].

Abulpharage, dans son Histoire des dynasties, parle de Saturnin qu'il nomme Saturin : il lui attribue d'avoir dit que c'est le diable qui a fait dans l'homme et dans les femmes les différences des sexes, et que c'est pour cela que les hommes regardent la nudité comme une chose honteuse.

[1] Iræn., l. 1, c. 22. Tert., De animâ, c. 23. Philast., De hær, c. 31. Epiph., Hær. 23. Théod., l. 1, c. 3. Aug., De hær., c. 3.

[redacted]

Ménandre reconnaissait un Être éternel et infini, et attribuait à des puissances invisibles l'empire du monde : il avait prétendu être l'envoyé de ces puissances et donner l'immortalité par le moyen d'une espèce de baptême magique.

Saturnin, son disciple, conserva le fond de son système et s'efforça de le concilier avec la religion chrétienne et reconnut que Jésus-Christ était le Fils de Dieu, qu'il avait été envoyé par son Père pour le salut des hommes ; mais il niait qu'il eût pris un corps et qu'il eût souffert.

Je vois dans le changement que Saturnin fait au système de Ménandre :

1° Qu'il était attaché à ce système, et qu'il l'a conservé autant qu'il lui a été possible ; que par conséquent il n'y a fait que les changemens qu'il ne pouvait s'empêcher de faire, et qu'ainsi il n'a pu s'empêcher de reconnaître que Jésus-Christ était Fils de Dieu et envoyé par son Père pour le salut des hommes.

2° Je vois que Saturnin, pour concilier avec la divinité de Jésus-Christ l'état de souffrance dans lequel il était sur la terre, ne lui a attribué qu'un corps fantastique ; que par conséquent Saturnin avait de la répugnance à reconnaître que Jésus-Christ était en effet Fils de Dieu, et qu'il n'en a fait un dogme de son système que parce qu'il lui était impossible de le nier.

3° Les preuves que les chrétiens donnaient de la divinité de Jésus-Christ étaient des faits que Saturnin était en état de vérifier, puisqu'il était dans le temps et sur les lieux où ces faits s'étaient passés et qu'il est certain que Saturnin a examiné ces faits ; on peut sur cela s'en rapporter à l'amour-propre. Un homme entêté d'un système, comme on voit que Saturnin l'était, n'admet d'étranger à son système que ce qu'il ne peut nier sans une absurdité manifeste.

Nous avons donc dans Saturnin un témoin irréprochable de la vérité des faits qui prouvent la divinité de Jésus-Christ, et le reproche qu'on fait ordinairement aux défenseurs de la religion de n'apporter pour témoins que des chrétiens n'a pas lieu contre Saturnin.

SECUNDIN, philosophe d'Afrique, qui parut vers l'an 405 et défendit les erreurs de Manès.

SECUNDUS, disciple de Valentin, changea quelque chose dans le nombre et dans le système de la génération des Éons ; mais les changemens dans ces sortes de systèmes sont si arbitraires et tien-

nent à des conjectures si minces et à des raisons si frivoles qu'il est inutile de suivre ces détails [1].

SEGAREL ou SAGAREL (George) était un homme du bas peuple, sans connaissances et sans lettres, qui, n'ayant pu être reçu dans l'ordre de saint François, se fit faire un habit semblable à celui dont on habille les apôtres dans les tableaux; il vendit une petite maison qui faisait toute sa fortune, en distribua l'argent, non aux pauvres, mais à une troupe de bandits et de fainéans.

Il se proposa de vivre comme saint François et d'imiter Jésus-Christ.

Pour porter encore plus loin que saint François la ressemblance avec Jésus-Christ, il se fit circoncire, se fit emmaillotter, fut mis dans un berceau et voulut être allaité par une femme.

La canaille s'attroupa autour de ce chef digne d'elle, et forma une société d'hommes qui prirent le nom d'Apostoliques.

C'étaient des mendians vagabonds qui prétendaient que tout était commun, et même les femmes : ils disaient que Dieu le Père avait gouverné le monde avec sévérité et justice; que la grâce et la sagesse avaient caractérisé le règne de Jésus-Christ; mais que le règne de Jésus-Christ était passé et qu'il avait été suivi de celui du Saint-Esprit, qui est un règne d'amour et de charité; sous ce règne, la charité est la seule loi, mais une loi qui oblige indispensablement et qui n'admet point d'exception.

Ainsi, selon Segarel, on ne pouvait refuser rien de ce qu'on demandait par charité : à ce seul mot, les sectateurs de Segarel donnaient tout ce qu'ils avaient, même leurs femmes.

Segarel fit beaucoup de disciples; l'inquisition le fit arrêter, et il fut brûlé; mais sa secte ne finit pas avec lui; Dulcin, son disciple, se mit à la tête des Apostoliques. *Voyez* cet article [2].

SÉLEUCUS, philosophe de Galatie, qui adopta les erreurs d'Hermogène. Il croyait que la matière était éternelle et incréée comme Dieu, et que les anges formaient l'âme avec du feu et de l'esprit; c'est le fond du système de Pythagore : nous avons réfuté ces deux erreurs à l'article HERMOGÈNE et à l'article MATÉRIALISTES [3].

[1] Epiph., Hær. 32. Philastr., Hær. 40.

[2] Natal. Alex. in sæc. 13, 14. D'Argentré, Collect. Jud., t. 1, p. 272. Rainald, ad an. 1308, n. 9.

[3] Philastr., Hær. 54.

45*

[redacted]

SEMI-ARIENS ; c'est le nom que l'on donna à ceux qui disaient que Jésus-Christ n'était pas consubstantiel, mais qui reconnaissaient qu'il était d'une nature semblable.

SEMI-PÉLAGIANISME ; le mot seul fait entendre que c'était un adoucissement du Pélagianisme ; voici l'origine de cette erreur :

Les Pélagiens, forcés successivement de reconnaître le péché originel et la nécessité d'une grâce intérieure, mais voulant toujours faire dépendre de l'homme son salut et sa vertu, avaient prétendu que cette grâce devait se donner aux mérites.

Saint Augustin avait combattu cette dernière ressource dans ses ouvrages contre les Pélagiens ; mais cependant le concile d'Afrique n'avait prononcé rien expressément sur cet objet, soit que saint Augustin, qui fut l'âme de ce concile, trouvât que la matière n'était pas encore éclaircie et craignît de faire naître de nouvelles difficultés capables de retarder la condamnation des Pélagiens et de leur fournir un nouvel incident sur lequel il y aurait encore à disputer et qui est en effet enveloppé de ténèbres; soit enfin que les Pélagiens eux-mêmes aient reconnu une grâce indépendante de nos mérites et n'aient différé sur ce point des catholiques qu'en ce qu'ils ont cru que cette grâce consistait dans les dons naturels.

Cette espèce d'omission, quelle qu'en soit la cause, put faire croire que l'Église n'avait défini contre les Pélagiens que le péché originel, l'impossibilité de vivre sans péché et la nécessité d'une grâce intérieure ; et qu'elle avait laissé indécise la question de la gratuité de la grâce, comme elle avait laissé indécises différentes questions qui s'étaient élevées entre les Pélagiens et les catholiques dans le cours de leurs disputes : le dogme de la gratuité de la grâce put donc ne paraître qu'une question problématique.

Saint Augustin avait cependant traité cette question dans ses livres sur la grâce et sur le libre arbitre, dans son livre sur la corruption et sur la grâce, et dans sa lettre à Sixte.

Il avait prouvé la gratuité de la grâce par les passages de l'Écriture qui disent que nous n'avons rien que nous n'ayons reçu, que ce n'est pas nous qui discernons : l'exemple de Jacob et d'Ésaü servait de base à son sentiment.

Pour répondre aux difficultés des Pélagiens contre ces principes, et pour justifier la justice de Dieu, il avait eu recours à la

comparaison du potier, qui fait de la même masse des vases d'honneur et des vases d'ignominie.

Enfin, il avait prétendu que si l'homme était l'arbitre de son salut, on portait des atteintes au dogme de la toute-puissance de Dieu sur le cœur de l'homme. Dieu ayant fait tout ce qu'il a voulu dans le ciel et sur la terre, comment faire dépendre de l'homme son salut? Il fallait donc reconnaître une prédestination indépendante de l'homme, sans que celui qui n'était pas prédestiné eût droit de se plaindre. Dieu, selon saint Augustin, en couronnant nos mérites couronne ses dons : ceux qui seront damnés le seront ou pour le péché originel, ou pour leurs propres péchés.

S'ils sont des vases de perdition, ils ne doivent pas se plaindre, parce qu'ils sont tirés de la masse de perdition, comme ceux qui, tirés de cette même masse, deviennent des vases de miséricorde, ne doivent point s'enorgueillir.

Mais pourquoi Dieu délivre-t-il l'un plutôt que l'autre?

Saint Augustin répond à cette difficulté, que c'est un mystère, et qu'il n'y a point d'injustice en Dieu ; que ses jugemens sont impénétrables, mais pleins de sagesse et d'équité.

En effet, disait saint Augustin, si c'est par grâce qu'il délivre, il ne doit rien à ceux qu'il ne délivre pas, et c'est par justice qu'ils sont condamnés.

Que ceux qui prétendent que Dieu, par ce choix, est *accepteur* de personnes, nous disent quel est le mérite de l'enfant d'un infidèle ou d'un méchant qui est baptisé, tandis que le fils d'un père homme de bien et d'une mère vertueuse périt avant qu'on puisse lui administrer le baptême. Il faut donc s'écrier avec l'apôtre : O profondeur des jugemens de Dieu, etc.

Que diront les défenseurs du mérite de l'homme, à l'exemple de Jacob et d'Ésaü, que Dieu avait choisis avant qu'ils eussent fait rien de bien et de mal? diront-ils que c'est le bien ou le mal que Dieu avait prévu qu'ils feraient?

Mais alors saint Paul avait tort de dire, sur cet exemple même, que la différence de leur sort n'est l'ouvrage ni de leurs efforts, ni de leur volonté, mais de la miséricorde de Dieu[1].

Il établit les mêmes principes dans sa lettre à Vital : il paraît d'abord y anéantir le libre arbitre; il le compare au libre arbitre des

[1] Epist. ad Sixt.

[redacted]

démons, il enseigne qu'il ne faut pas croire que Dieu veuille sauver tous les hommes, et donne différentes explications pour faire voir que cette volonté de Dieu n'embrasse pas tous les hommes.

Il enseigne que c'est Dieu qui prépare la volonté et qui la fait voulante, qui la change par sa toute-puissante volonté : si cela n'était pas ainsi, pourquoi remercierait-on Dieu?

Les ouvrages de saint Augustin parurent détruire la liberté et désespérans pour les hommes : des moines du mont Adrumet en conclurent que, tout dépendant de Dieu, on ne pouvait reprendre ceux qui n'observaient pas la règle.

Saint Augustin, pour détromper ces moines, leur écrivit le livre De la correction et de la grâce; il y confirme ces principes sur la prédestination, sur la nécessité de la grâce prévenante et gratuite, sur la faiblesse de l'homme; il dit que Dieu a prédestiné les hommes au salut de toute éternité, sans aucune prévision de leurs bonnes œuvres et sans avoir aucun motif que sa grâce et sa miséricorde.

La célébrité que saint Augustin s'était acquise dans l'affaire des Pélagiens répandit ses ouvrages; mais beaucoup de personsonnes considérables par leurs lumières et par leur piété furent choquées de la doctrine de saint Augustin, et crurent que ce Père faisait dépendre le sort des hommes après cette vie d'un décret absolu de Dieu, porté de toute éternité. Cette doctrine parut dure et contraire surtout à la doctrine des Pères grecs, qui, ayant eu à disputer contre les Manichéens, les Marcionites et les philosophes fatalistes, paraissaient plus opposés à ce décret de sauver les hommes antécédemment à toute prévision de leurs mérites.

Cassien, qui avait passé sa vie en Orient, où il avait beaucoup lu les Pères grecs, et surtout saint Chrysostôme, fut choqué de ce décret absolu; il communiqua ses difficultés, et l'on examina ce décret absolu. On crut que saint Augustin, dans ses derniers écrits contre les Pélagiens, était allé au delà de ce que l'Église avait décidé, puisqu'elle n'avait pas décidé la gratuité de la grâce : on regarda le sentiment de saint Augustin comme une opinion problématique.

On reconnut donc contre les Pélagiens le péché originel et la nécessité d'une grâce intérieure; mais on regarda comme une question la cause pour laquelle cette grâce s'accordait aux uns et se refusait aux autres.

On porta donc les yeux sur ce redoutable mystère ; on envisagea l'humanité plongée dans les ténèbres et coupable, et l'on chercha pourquoi parmi les hommes quelques-uns avaient la grâce, tandis qu'une infinité d'autres ne l'avaient pas.

Saint Augustin, uniquement occupé du soin d'établir la gratuité de la grâce, d'abaisser le libre arbitre orgueilleux et de faire dépendre l'homme de Dieu, croyait ne pouvoir trouver cette raison dans l'homme et la supposait dans la volonté de Dieu.

Mais il restait dans cette décision un côté obscur ; car pourquoi Dieu veut-il donner la grâce à l'un plutôt qu'à l'autre ?

Vouloir, c'est choisir, c'est préférer : toute préférence est impossible entre des objets absolument égaux ; les hommes plongés dans la masse de perdition et avant qu'ils aient fait quelque action personnelle sont absolument égaux. Dieu ne peut donc en préférer un à l'autre par un décret antérieur à leur mérite personnel, et cette préférence ne serait point différente de la fatalité aveugle ou du hasard.

Dieu veut que tous les hommes soient sauvés : or, comment cela serait-il vrai si Dieu, par un décret éternel et absolu, avait choisi quelques hommes pour être sauvés, sans aucun égard à leurs mérites, et s'il avait laissé tous les autres dans la masse de perdition ? Il faut donc reconnaître que la prédestination et la vocation à la grâce se font en vue des mérites de l'homme.

L'Écriture nous apprend que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes ; que comme tous les hommes sont morts en Adam, tous aussi sont vivifiés en Jésus-Christ.

On ne peut dire que saint Paul ait entendu par-là qu'une partie du genre humain pouvait recevoir le salut par Jésus-Christ ; car, afin que son opposition de Jésus-Christ à Adam soit juste, il faut nécessairement que, comme tous les hommes ont reçu un principe de corruption et de mort en Adam, ils trouvent en Jésus-Christ un principe de résurrection et de vie qu'ils peuvent se préparer à recevoir ; car le libre arbitre n'étant pas éteint dans l'homme, il peut au moins connaître la vérité de la religion, désirer la sagesse et se disposer à la recevoir par ce dernier mouvement, qui serait cependant stérile et insuffisant si la grâce ne s'y joignait pas.

Lorsqu'on pressait les semi-Pélagiens par l'épître de saint Paul aux Romains, ils avouaient qu'ils ne découvraient rien qui les satisfît sur plusieurs endroits de cette épître ; mais ils croyaient

[redacted]

que le plus sûr était de se taire sur ces objets qu'il est impossible à l'esprit humain de pénétrer; ils soutenaient que le sentiment de saint Augustin anéantissait les exhortations des prédicateurs et l'édification publique; que quand il serait vrai, il ne fallait pas le publier, parce qu'il était dangereux de prêcher une doctrine que le peuple ne comprenait pas, et qu'il n'y avait aucun péril à s'en taire [1].

L'on n'avait point défini contre les Pélagiens la gratuité de la grâce; le sentiment des semi-Pélagiens fut donc une espèce de problème sur lequel on se partagea sans rompre, ou sans se séparer de communion, et le semi-Pélagianisme fut adopté par des hommes célèbres par leurs lumières autant que par leur piété: tels furent Fauste, Gennade, Cassien, etc.

Il y avait d'ailleurs des personnes qui, sans prendre parti sur la gratuité de la grâce, étaient choquées du décret absolu que saint Augustin semblait admettre [2].

Saint Augustin, dans son livre De la prédestination et dans celui Du don de la persévérance, justifia son sentiment sur la gratuité de la grâce et sur la prédestination : il fit voir qu'elle était clairement enseignée dans l'Écriture; qu'elle n'était point injuste puisque Dieu ne devait ni la grâce de la vocation, ni le don de la persévérance; que les hommes naissant pécheurs et privés de la grâce, il ne pouvait jamais y avoir de proportion entre leurs actions et la grâce, qui est un don surnaturel; que la grâce et la vie éternelle étaient souvent accordées à des enfans qui n'avaient aucun mérite; qu'il y en avait d'autres enlevés de cette vie pendant qu'ils étaient justes pour prévenir leur chute; que par conséquent ce n'étaient ni les mérites des hommes, ni la prescience de l'usage qu'ils devaient faire de la grâce qui déterminaient Dieu à accorder la grâce aux uns plutôt qu'aux autres; que la raison de la préférence que Dieu donnait à un homme sur un autre était un mystère; qu'on pouvait en chercher les raisons et qu'il les adopterait, pourvu qu'elles ne fussent contraires ni à la gratuité de la grâce, ni à la toute-puissance de Dieu.

Saint Augustin ne prétendait donc pas que, pour défendre la gratuité de la grâce et de la prédestination, il fût indispensable de supposer que Dieu, par un décret absolu et sans aucune rai-

[1] Prosper, ep. ad Aug. Hilar., ep. ad Aug.
[2] Ibid.

son, avait arrêté de toute éternité de damner les uns et de sauver les autres ; la prédestination, selon saint Augustin, pouvait donc n'avoir pour principe ni un décret absolu de Dieu, ni les mérites des hommes, mais une raison absolument différente ; car qui peut dire qu'il connaît tous les desseins de Dieu ?

Il y a donc un milieu entre le décret absolu qui avait révolté les semi-Pélagiens et le sentiment qui attribuait la prédestination aux mérites des hommes ; mais les hommes de parti ne voient jamais de milieu entre leur sentiment et celui de leurs adversaires : le semi-Pélagianisme continua donc à faire du progrès.

Les disputes furent vives et longues entre les semi-Pélagiens et les disciples de saint Augustin : les papes Célestin, Gélase, Horsmisdas, défendirent la doctrine de saint Augustin ; mais le semi-Pélagianisme dominait encore dans les Gaules, et la doctrine de saint Augustin y était combattue par beaucoup de monde.

Césaire, voyant que ce parti était trop puissant pour être abattu par les disciples de saint Augustin, eut recours au pape Félix IV, qui lui envoya des extraits des ouvrages de saint Augustin.

Césaire ne tarda pas à en faire usage : le patrice Libère faisait à Orange la dédicace d'une église ; Césaire, qui était ami de Libère et qui avait un grand crédit sur son esprit depuis qu'il l'avait guéri d'une maladie, alla à la cérémonie de cette dédicace. Douze autres évêques qui étaient aussi à cette cérémonie, ayant parlé des matières de la grâce, s'assemblèrent et approuvèrent les articles qui avaient été envoyés à Césaire par le pape Félix : c'est cette assemblée qu'on nomme le second concile d'Orange ; il était composé de douze évêques, et huit laïques y assistèrent.

Ce concile publia vingt-cinq canons, qui forment une des plus belles décisions que l'Église ait faites.

On décide dans ces canons le dogme du péché originel, la nécessité, la gratuité de la grâce prévenante pour le salut ; on y condamne toute les finesses et tous les subterfuges des semi-Pélagiens ; on répond aux reproches qu'ils faisaient aux catholiques de détruire le libre arbitre, d'introduire le destin.

Le concile déclare que tous ceux qui sont baptisés peuvent et doivent, s'ils veulent, travailler à leur salut ; que Dieu n'a prédestiné personne à la damnation, et on dit anathème à ceux qui sont dans cette opinion, sans que ce sentiment puisse préjudicier à la doctrine de ceux qui enseignent que c'est Dieu qui nous in-

[redacted]

spire par sa grâce le commencement de la foi et de l'amour, qui est auteur de notre conversion.

Lorsque le concile fut fini, saint Césaire en envoya le résultat au pape Félix IV; mais Félix étant mort avant qu'il eût reçu les lettres du concile d'Orange, Boniface II, qui lui succéda, approuva ces canons. On trouve sa lettre à la suite du concile, ou à la tête de plusieurs manuscrits.

Césaire mourut vers la fin du dixième siècle, et le semi-Pélagianisme diminua insensiblement.

Le semi-Pélagianisme était surtout puissant parce qu'il s'était attaché un grand nombre de personnes qui n'approuvaient pas le décret absolu ; lorsque l'Église eut condamné ce sentiment, toute cette portion abandonna le parti semi-Pélagien, qu'elle ne regardait que comme un parti opposé au décret absolu et qui défendait la liberté contre les défenseurs de la fatalité[1].

SETHIENS. Les Sethiens étaient une secte de Gnostiques, ainsi appelés parce qu'ils honoraient particulièrement Seth, qu'ils croyaient être Jésus-Christ lui-même.

Ils reconnaissaient, comme tous les Gnostiques, un être suprême, immortel, bienheureux; mais ils crurent voir dans le monde des irrégularités et des imperfections qui ne pouvaient, selon eux, avoir pour principe un seul être sage et tout-puissant; ils attribuèrent la production du monde à des génies.

Ce que l'histoire nous apprend des différens états par lesquels le monde et le genre humain ont passé leur parut supposer que ces puissances se disputaient l'empire du monde, les uns voulant assujétir les hommes, et les autres voulant les délivrer. Ces combats leur parurent difficiles à expliquer dans le sentiment qui supposait que le monde était gouverné par un seul Être tout-puissant.

Il paraissait que les puissances qui gouvernaient le monde faisaient de leur mieux; qu'elles se battaient tantôt à force ouverte, tantôt qu'elles usaient de finesse; pour expliquer tous ces phénomènes, ils imaginèrent une foule de puissances propres à produire

[1] Il faut lire, sur l'histoire du semi-Pélagianisme, les ép. 225 et 226 de saint Augustin; saint Prosper contra collat.; Carment., De ingrat.; les ouvrages de Fauste; les Conférences de Cassien, Gennade; Tillemont, Hist. eccles., t. 13. 14, 16; Noris, Hist. Pélag., l. 2, c. 14 et suiv.; Vossius, Hist. Pélag., l. 6, p. 528; Usserius. Antiquit., c. 14; Hist. litt. de France, t. 2 et 3.

tous ces effets. Voici comment ils imaginaient que tout cela s'était fait.

Ils concevaient l'Être suprême comme une lumière infinie : c'était le Père de tout, et ils l'appelaient le premier homme.

Ce premier homme avait produit un fils qui était le second homme et le fils de l'homme.

Le Saint-Esprit qui se promenait sur les eaux, sur le chaos, sur l'abîme, était, selon eux, la première femme de laquelle le premier homme et son fils avaient eu un fils qu'ils appelaient le Christ.

Ce Christ était sorti de sa mère par le côté droit, et s'était élevé; mais une autre puissance était sortie par le côté gauche et était descendue, cette puissance était la sagesse; elle s'était abaissée sur les eaux, elle y avait pris un corps; mais, revenue pour ainsi dire à elle-même, elle s'était relevée, et en tournant vers son séjour éternel elle avait formé le ciel, et enfin avait quitté son corps lorsqu'elle était parvenue au séjour de l'Être suprême.

La sagesse était féconde : elle avait produit un fils, et ce fils avait produit six autres puissances.

Les Sethiens attribuaient à ces puissances les propriétés nécessaires pour produire les effets qu'on observait dans le monde : ils supposaient entre ces puissances des querelles, des guerres, et prétendaient expliquer par ce moyen tout ce qu'on racontait des états par lesquels le monde avait passé; ils prétendaient que le Dieu des armées, qu'ils appelaient *Jaldabaoth*, enorgueilli de sa puissance, avait dit : Je suis le Dieu suprême, aucun être n'est plus grand que moi.

Sa mère avait blâmé son orgueil et lui avait dit que le premier homme et le Fils de l'homme étaient au-dessus de lui. Jaldabaoth irrité avait, pour se venger, appelé les hommes, et leur avait dit : Faisons l'homme à notre image; aussitôt l'homme avait été formé, et Jaldabaoth lui avait inspiré un souffle de vie; on lui avait ensuite formé une femme, avec laquelle les anges avaient eu commerce, et de ce commerce étaient nés d'autres anges.

Jaldabaoth donna des lois aux hommes, et leur défendit de manger d'un certain fruit.

La mère de Jaldabaoth, pour punir l'orgueil de son fils, descendit et produisit un serpent qui persuada à Ève de manger du fruit défendu. Ève, après s'être laissé séduire, persuada Adam.

[redacted]

Le créateur des hommes, irrité de leur désobéissance, les chassa du paradis.

Adam et Ève, chargés de la malédiction du créateur, n'eurent point d'enfans; le serpent descendit du ciel sur la terre, soumit les anges et en produisit six autres, qui furent ennemis des hommes parce que c'était pour eux que le serpent avait quitté le ciel.

La sagesse, pour adoucir le sort des hommes, les avait éclairés d'une lumière surnaturelle; ils avaient par ce moyen trouvé de la nourriture; et ils avaient eu des enfans, Caïn et Abel.

Caïn, séduit par le serpent, tua Abel; mais enfin, avec le secours de la sagesse, Adam et Ève eurent Seth et Norca, d'où sont sortis tous les hommes.

Les serpens portaient les hommes à toutes sortes de crimes, tandis que la sagesse empêchait que la lumière ne s'éteignît parmi les hommes.

Le créateur, irrité de plus en plus contre les hommes, couvrit la terre d'un déluge qui devait anéantir le genre humain; mais la sagesse avait sauvé Noé dans l'arche, et Noé avait repeuplé la terre.

Le créateur, ne pouvant anéantir les hommes, voulut faire avec eux un pacte, et choisit Abraham pour cela. Moïse, descendant d'Abraham, avait, en vertu de ce pacte, délivré les Hébreux d'Égypte, et leur avait donné une loi; il avait ensuite choisi sept prophètes, mais la sagesse leur avait fait prononcer des prophéties qui annonçaient Jésus-Christ.

La sagesse, par cet artifice, avait fait en sorte que le Dieu créateur, sans savoir ce qu'il faisait, fit naître deux hommes, l'un d'Élisabeth et l'autre de la vierge Marie.

La sagesse était bien fatiguée des soins qu'elle donnait aux hommes, elle s'en plaignit, et sa mère fit descendre le Christ dans Jésus, afin qu'il la secourût.

Aussitôt qu'il fut descendu, Jésus naquit de la Vierge par l'opération de Dieu, et Jésus fut le plus sage, le plus pur et le plus juste de tous les hommes; beaucoup de ses disciples ne savaient pas d'abord que le Christ fût descendu en lui. Il fit des miracles et prêcha qu'il était le fils du premier homme; les Juifs le crucifièrent, et alors le Christ quitta Jésus et s'envola vers la sagesse lorsque le supplice commença.

Le Christ ressuscita Jésus, qui, après la résurrection, avait eu un corps glorieux et ne fut pas reconnu par les disciples : il

monta ensuite au ciel où il attire les âmes des bienheureux sans que le créateur le sache.

Lorsque l'esprit de lumière qui est chez les hommes sera réuni dans le ciel, il formera un Éon immortel, et ce sera la fin du monde.

Quelques-uns parmi les Sethiens croyaient que la sagesse s'était manifestée aux hommes sous la figure d'un serpent : c'est apparemment pour cela qu'on les appela Ophites par dérision, comme s'ils adoraient un serpent. Il y eut des Ophites différens des Sethiens, puisque les Ophites reniaient Jésus-Christ. *Voyez* OPHITES [1].

SÉVÈRE vécut un peu après Tatien et fut le chef de la secte des Sévériens.

L'origine du bien et du mal était alors la grande difficulté qu'on s'efforçait d'éclairer : Sévère crut que le bien et le mal qu'on voyait dans le monde supposaient qu'il était soumis à des principes opposés, dont les uns étaient bons et les autres méchans, et subordonnés cependant à un Être suprême qui résidait au plus haut des cieux.

Comme le bien et le mal sont mêlés presque partout, Sévère s'imagina qu'il s'était fait entre les bons et les mauvais principes une espèce de contrat ou de transaction par laquelle ils avaient mis sur la terre une égale quantité de biens et de maux.

L'homme, qui est un mélange de qualités estimables et vicieuses, de raison et de passions, avait été formé par les bons et par les mauvais esprits.

D'après ces vues générales, rien n'était plus intéressant pour l'homme que de bien distinguer ce qu'il avait reçu des puissances bienfaisantes et ce que les puissances malfaisantes avaient mis en lui.

L'homme avait, selon Sévère, deux propriétés principales et essentielles, qui faisaient en quelque sorte tout l'homme; il était raisonnable et sensible : sa sensibilité était le principe de toutes ses passions, et ses passions causaient tous ses malheurs ; la raison, au contraire, lui procurait toujours des plaisirs tranquilles et purs. Sévère jugea que l'homme avait reçu la raison des puissances bienfaisantes, et la sensibilité des puissances malfaisantes.

[1] Iræn., l. 1, c. 34. Épiph., Hær. 34. Ter., De præscript., c. 47. Philastr., De hær., c. 3. Aug., De hær., c. 79. Damasc., Hær. 29.

[redacted]

De ces principes généraux il conclut que le siége de la raison est l'ouvrage des êtres bienfaisans, et que le siége des passions est la production des puissances malfaisantes; ainsi, selon Sévère, le corps humain, depuis la tête jusqu'au nombril, était l'ouvrage du bon principe, et le reste du corps était l'ouvrage du mauvais.

Le bon et le mauvais principe, après avoir ainsi formé l'homme de deux parties si contraires, avaient mis sur la terre tout ce qui pouvait entretenir la vie de l'homme : l'être bienfaisant avait placé autour de lui des alimens propres à entretenir l'organisation du corps sans exciter les passions; et l'être malfaisant, au contraire, avait mis autour de lui tout ce qui pouvait éteindre la raison et allumer les passions.

Lorsqu'on étudie l'histoire des malheurs qui ont affligé les hommes, on voit qu'ils ont presque tous leur source dans l'ivresse ou dans l'amour; Sévère conclut de là que le vin et les femmes étaient deux productions du mauvais principe.

L'eau, qui conservait l'homme calme et qui n'altérait point sa raison, était un principe bienfaisant.

Les Encratites ou Tatianistes, qui trouvèrent les principes de Sévère favorables à leur sentiment, s'attachèrent à lui et prirent le nom de Sévériens [1].

SÉVÉRIENS, disciples de Sévère dont nous venons de parler.

Il y a eu aussi des Sévériens, ainsi nommés parce qu'ils étaient attachés à Sévère, chef des Acéphales.

SILENCIEUX : c'est ainsi que l'on nommait ceux qui ne rendaient point d'autre culte que le silence.

SIMON, surnommé le MAGICIEN, était du bourg Gitton, dans le pays de Samarie; il fut disciple du magicien Dosithée, qui prétendait être le Messie prédit par les prophètes. Le disciple fit des efforts extraordinaires pour surpasser son maître dans l'art des prestiges et il réussit : on prétend qu'il passait impunément au milieu des flammes, qu'il traversait les airs comme les oiseaux, qu'il se métamorphosait et paraissait sous mille formes différentes; sa parole ouvrait les portes, changeait les pierres en pain et produisait des arbres [2].

Que ces prestiges fussent des effets du commerce que Simon

[1] Euseb., Hist. eccles., l. 4, c. 29. Épiph., Hær. 44.

[2] Nicéphore, l. 2. Hist. eccles., c. 27. Clem. Recognit., l. 2. M. Basnage nie ces faits, mais il ne donne aucune raison de son sentiment.

avait avec les démons ou des tours d'adresse, il est certain qu'ils séduisirent presque tout le peuple de Samarie; que Simon attira sur lui toute l'attention du peuple et fit rentrer Dosithée dans la classe des hommes ordinaires : on l'appelait la grande vertu de Dieu.

Tandis que Simon était dans sa gloire, saint Philippe prêcha l'Évangile à Samarie; il y fit des miracles qui détrompèrent les Samaritains : on reconnut les prestiges de Simon, et il fut abandonné par beaucoup de monde. Simon fut étonné lui-même de la puissance des prédicateurs de l'Évangile; mais il ne les regarda que comme des magiciens d'un ordre supérieur, et le baptême, les prières et les jeûnes comme une espèce d'initiation aux mystères du christianisme, qui n'était, selon lui, qu'une espèce de magie. Il se fit baptiser, il priait, il jeûnait, et ne quittait point saint Philippe, dans l'espérance de lui arracher son secret.

Lorsques les apôtres surent que l'Évangile avait été reçu à Samarie, ils y envoyèrent saint Jean et saint Pierre pour confirmer les fidèles; ils leur imposèrent les mains, et le Saint-Esprit descendit sur eux visiblement, ce qui paraissait par le don de prophétie, par le don des langues, etc.

Simon, étonné de plus en plus de la puissance des apôtres, voulut acheter de saint Pierre son secret; car il n'avait pas du don des miracles une autre idée. Saint Pierre eut horreur de cette proposition, et lui fit une vive réprimande; Simon, qui redoutait la puissance de saint Pierre, se retira confus, et demanda à saint Pierre qu'il priât pour lui [1].

De l'argent que saint Pierre refusa, Simon en acheta une courtisane nommée Hélène, qui apparemment devait servir à ses opérations magiques et à ses plaisirs [2].

Simon, accompagné d'Hélène, se retira dans les provinces où l'on n'avait pas encore annoncé l'Évangile et combattit la doctrine des apôtres sur l'origine du monde et sur la Providence. Peut-on, disait Simon, supposer que l'Être suprême ait produit immédiatement le monde? S'il avait formé lui-même l'homme, lui aurait-il prescrit des lois qu'il savait qu'il n'observerait pas? ou s'il a voulu qu'Adam observât ses préceptes, quelle est donc la puissance de ce créateur, qui n'a pu prévenir la chute de

[1] Act. apost., c. 8, v. 10.
[2] Tert., De animâ, c. 34.

[redacted]

l'homme ? Non, ce créateur n'est point l'Être tout-puissant et souverainement parfait et bon, c'est un être ennemi des hommes, qui ne leur a donné des lois que pour avoir des coupables à punir [1].

Voici le système que Simon substituait à la doctrine des apôtres, et comment il croyait prévenir les difficultés qu'on pouvait lui opposer.

La philosophie platonicienne était alors fort en vogue en Orient : ce n'était point, à proprement parler, le système de Platon, qui n'en avait peut-être point eu, c'était le fond du sentiment qui reconnaît dans le monde un Esprit éternel et infini par lequel tout existe.

Les Platoniciens ne croyaient pas que cet esprit eût produit immédiatement le monde que nous habitons; ils imaginaient entre l'Être suprême et les productions de la terre une longue chaîne d'esprits ou de génies, par le moyen desquels ils expliquaient tous les phénomènes : comme ces génies n'avaient pas une puissance infinie, on avait cru pouvoir résister à leurs efforts par des secrets ou par des enchantemens, et la magie s'était incorporée avec ce système, qui, comme on le voit, était absolument arbitraire dans les détails ; ce fut ce système que Simon adopta, et qu'il tâcha de rendre sensible au peuple.

Il supposait une intelligence suprême, dont la fécondité avait produit une infinité d'autres puissances avec des propriétés différentes à l'infini. Simon se donna parmi ces puissances la place la plus distinguée, et bâtit sur cette supposition tout son système théologique destiné à expliquer au peuple la naissance du péché dans le monde, l'origine du mal, le rétablissement de l'ordre et la rédemption des hommes. Simon ne niait donc pas ces dogmes; mais il prétendait que les apôtres les expliquaient mal, et voici quel était son système, dont le fond a servi de canevas à plusieurs des hérétiques des trois premiers siècles; ainsi l'on croyait alors le péché originel, et l'on attendait un rédempteur.

Du système de Simon.

Je suis, disait Simon, la parole de Dieu, je suis la beauté de Dieu, je suis le Paraclet, je suis le Tout-Puissant, je suis tout ce qui est en Dieu.

[1] Fragmens des ouvrages de Simon, rapportés par Grabe, Spicileg. PP., pag. 308.

J'ai, par ma toute-puissance, produit des intelligences douées de différentes propriétés; je leur ai donné différents degrés de puissance. Lorsque je formai le dessein de faire le monde, la première de ces intelligences pénétra mon dessein et voulut prévenir ma volonté; elle descendit et produisit les anges et les autres puissances spirituelles, auxquelles elle ne donna aucune connaissance de l'Être tout-puissant auquel elle devait l'existence. Ces anges et ces puissances, pour manifester leur pouvoir, produisirent le monde; et pour se faire regarder comme des dieux suprêmes, et qui n'avaient point été produits, retinrent leur mère parmi eux, lui firent mille outrages, et, pour l'empêcher de retourner vers son père, l'enfermèrent dans le corps d'une femme; en sorte que de siècle en siècle elle avait passé dans le corps de plusieurs femmes, comme d'un vaisseau dans l'autre. Elle avait été la belle Hélène qui avait causé la guerre de Troie, et, passant de corps en corps, elle avait été réduite à cette infamie, que d'être exposée dans un lieu de débauche.

J'ai voulu retirer Hélène de la servitude et de l'humiliation, je l'ai cherchée comme un pasteur cherche une brebis égarée; j'ai parcouru les mondes, je l'ai trouvée, et je veux lui rendre sa première splendeur. C'était ainsi que Simon prétendait justifier la licence de s'associer dans sa mission une courtisane. M. de Beausobre prétend que l'histoire d'Hélène est une allégorie qui désigne l'âme; ce sentiment et plusieurs autres qu'il adopte ne m'ont pas paru suffisamment prouvés; on y voit un homme d'esprit qui combat par d'ingénieuses conjectures des témoignages positifs.

En parcourant les mondes formés par les anges, disait Simon, j'ai vu que chaque monde était gouverné par une puissance principale; j'ai vu ces puissances ambitieuses et rivales se disputer l'empire de l'univers; j'ai vu qu'elles exerçaient tour à tour un empire tyrannique sur l'homme, en lui prescrivant mille pratiques fatigantes et insensées; j'ai eu pitié du genre humain, j'ai résolu de rompre ses chaînes et de le rendre libre en l'éclairant : pour l'éclairer, j'ai pris une figure humaine, et j'ai paru un homme entre les hommes, sans être cependant un homme.

Je viens leur apprendre que les différentes religions sont l'ouvrage des anges, qui, pour tenir les hommes sous leur empire, ont inspiré des prophètes, et persuadé qu'il y avait des actions bonnes et mauvaises, lesquelles seraient punies ou récompensées. Les hommes, intimidés par leurs menaces ou séduits par leurs

[redacted]

promesses, se sont refusés aux plaisirs ou dévoués à la mortification. Je viens les éclairer et leur apprendre qu'il n'y a point d'action bonne ou mauvaise par elle-même; que c'est par ma grâce et non par leurs mérites que les hommes sont sauvés, et que pour l'être il suffit de croire en moi et à Hélène : c'est pourquoi je ne veux pas que mes disciples répandent leur sang pour soutenir ma doctrine.

Lorsque le temps que ma miséricorde a destiné à éclairer les hommes sera fini, je détruirai le monde, et il n'y aura de salut que pour mes disciples: leur âme, dégagée des chaînes du corps, jouira de la liberté des purs esprits ; tous ceux qui auront rejeté ma doctrine resteront sous la tyrannie des anges [1].

Telle est la doctrine que Simon enseignait : un prestige dont il s'appuyait subjuguait l'imagination de ses auditeurs ; ils voulaient devenir ses disciples et demandaient le baptême; le feu descendait sur les eaux, et Simon baptisait [2].

Par ces artifices, Simon avait séduit un grand nombre de disciples, et s'était fait adorer comme le vrai Dieu.

Simon connaissait l'étendue de la crédulité; il savait que les contradictions les plus choquantes disparaissaient aux yeux des hommes séduits par le merveilleux, et que, tant que le charme dure, l'imagination concilie les idées les plus inalliables. Il soutenait donc qu'il était tout-puissant, quoiqu'il fût sujet à toutes les infirmités de la nature humaine; il disait qu'il était la grande vertu de Dieu, quoiqu'il détruisît toute la morale et qu'il ne pût délivrer ses adorateurs d'aucun de leurs maux.

Les disciples de Simon perpétuèrent l'illusion par les prestiges qui l'avaient produite, et le peuple, qui ne retourne jamais sur ses pas pour examiner une doctrine qui ne le gêne pas, adorait Simon et croyait ses prêtres. Saint Justin remarque que vers l'an 150 presque tous les Samaritains, et même un petit nombre d'autres en divers pays, reconnaissaient encore Simon pour le plus grand des dieux. Il avait encore des adorateurs vers le milieu du troisième siècle, comme on le voit par un ancien auteur qui écrivait contre saint Cyprien.

Simon composa plusieurs discours contre la foi de Jésus-Christ,

[1] Iræn., l. 1, c. 20, édit. Grab., édit Massuet, c. 23.
[2] Cypr., De baptism.

il les intitula les Contradictions. M. Grabe nous en a donné quelques fragmens [1].

Parmi les disciples de Simon, quelques-uns voulurent faire une secte à part : tel fut Ménandre qui changea quelque chose à la doctrine de son maître et fit une nouvelle secte appelée la secte des Ménandriens. *Voyez* l'art. de MÉNANDRE.

De la statue élevée à Simon et de sa dispute avec saint Pierre.

Saint Justin et d'autres Pères assurent que l'on éleva dans Rome une statue à Simon : ils ne sont point d'accord sur le temps. Saint Irénée et saint Cyrille de Jérusalem disent qu'elle fut élevée par ordre de l'empereur Claude, et par conséquent après la mort de Simon. Saint Augustin, au contraire, dit que cette statue fut érigée à la persuasion de Simon [2].

Des critiques célèbres ont cru qu'on avait pris une statue du dieu *Semon Sangus* pour une statue de Simon ; voici le fondement de leur conjecture :

On sait que les Romains, à l'imitation des Sabins, adoraient un *Semo Sancus* qu'ils disaient être leur Hercule : on a même trouvé dans ces derniers temps une statue dans l'île du Tibre, où saint Justin dit qu'était celle de Simon ; cette statue porte cette inscription, assez approchante de celle que rapporte saint Justin : *Semoni Sanco* (*ou Sango*) *Deo fidio sacrum. Sex. Pompeius Sp. L. Col. Mussianus quinquennalis Decurio Bidentalis donum dedit.*

Cette statue, trouvée sous le pontificat de Grégoire XIII, en 1574, dans le lieu même où saint Justin dit qu'on avait élevé une statue à Simon-le-Magicien, a donné lieu de croire que saint Justin avait confondu *Semon* avec Simon, surtout parce que les graveurs mettaient assez souvent un I pour un E ; on trouve même même que ce Sémon est quelquefois appelé *Sanctus* aussi bien que *Sancus*, de sorte que l'inscription pouvait être telle que la rapporte saint Justin, et n'avoir rien de commun avec Simon-le-Magicien. On ne trouve dans les auteurs païens rien qui ait rapport à cet évènement, ce qui ne serait guère possible s'il était vrai : d'ailleurs, les Juifs étaient odieux à Claude, et le sénat

[1] Dionis., De divin. nominibus, c. 6, p. 594. Constit. apostol., l. 6, c. 8, 16. Grab., Spicileg. PP., p. 305.

[2] Justin, Apolog. 1, c. 34.

[redacted]

persécutait les magiciens et les avait chassés de Rome [1].

Enfin, il est certain qu'on n'accordait l'apothéose qu'aux empereurs, et encore après leur mort : comment aurait-on fait de Simon-le-Magicien un Dieu pendant sa vie?

M. de Tillemont soutient que saint Justin, ayant cité ce fait dans son apologie adressée au sénat, aurait été convaincu de fausseté sur-le-champ s'il n'eût pas été vrai. Cependant saint Justin, dit M. de Tillemont, cite encore ce fait dans la seconde apologie, et même dans son dialogue contre Triphon, et le cite comme un fait qui n'avait pas besoin d'être prouvé; par conséquent, dit M. de Tillemont, les païens qui étaient à portée de convaincre saint Justin de faux n'ont point regardé comme une chose douteuse que l'on eût érigé une statue à Simon : il cite encore, pour appuyer son sentiment, M. Fleury, etc.

On peut répondre à M. de Tillemont :

1° Que les apologies de saint Justin n'étaient pas des ouvrages que le sénat eût entrepris de réfuter; ainsi son silence ne prouve rien en faveur de saint Justin;

2° Ce fait était trop peu important pour en faire un sujet de controverse;

3° Si ce fait avait eu un aussi grand degré de notoriété qu'on le prétend, pourquoi les Pères sont-ils si opposés entre eux sur le temps auquel cette statue fut érigée, et pourquoi les uns disent-ils que ce fut du vivant de Simon, les autres après sa mort? Si l'acte par lequel le sénat et l'empereur avaient érigé une statue à Simon eût été si connu, n'y aurait-on pas vu exactement si ce fut sous Néron ou sous Claude que la statue fut élevée?

Il paraît que c'est sans beaucoup de fondement que M. de Tillemont s'appuie sur l'autorité de M. Fleury : c'est en faisant l'analyse de l'apologie de saint Justin que M. de Fleury rapporte le fait de la statue de Simon, il ne le garantit point, il ne l'examine point; enfin le Père Pétau, Ciaconius, M. de Valois, Rigault, Blondel, etc., reconnaissent que saint Justin s'est trompé [2].

Plusieurs auteurs du cinquième siècle ont rapporté que Simon s'étant fait élever en l'air par deux démons dans un chariot de feu

[1] Tacit., Annal., l. 2, c. 7.

[2] Petavius, in Epiph. Hen. Valesius, ad Euseb., l. 2, c. 13. Desid. Heraldus, in Arnob. et Tert. Rigalt., in Tert. Blonde, De Sybillâ, c. 2. Vandale, Dissert. de orac. Ittigius, Dis. de hæres., sect. 1, c. 1.

fut précipité par l'effet des prières de saint Pierre et de saint Paul, et qu'il mourut de sa chute.

Mais ce fait est apocryphe ; car, indépendamment de la difficulté de le concilier avec la chronologie, il est certain que la chute de Simon, à la prière de saint Pierre, était un fait trop important pour avoir été ignoré des chrétiens et pour n'avoir pas été employé par les apologistes des premiers siècles ; cependant saint Justin, saint Irénée, Tertullien, n'en parlent point, eux qui ont parlé de sa statue [1].

SISCIDOIS : ils avaient les mêmes sentimens que les Vaudois, si ce n'est qu'ils avaient plus de respect pour le sacrement de l'Eucharistie [2].

SOCINIANISME, doctrine des Sociniens, dont Lélie et Fauste Socin sont regardés comme les auteurs, et qui a sa source dans les principes de la Réforme.

De l'origine du Socinianisme et de son progrès jusqu'à la mort de Lélie Socin.

Luther avait attaqué l'autorité de l'Église, de la tradition et des Pères ; l'Écriture était, selon ce théologien, la seule règle de notre foi, et chaque particulier était l'interprète de l'Écriture.

Le chrétien, abandonné à lui-même dans l'interprétation de l'Écriture, n'eut pour guide que ses propres connaissances, et chaque prétendu réformé ne découvrait dans l'Écriture que ce

[1] Les auteurs qui rapportent la chute de Simon ont peut-être appliqué à cet imposteur ce que Suétone rapporte d'un homme qui, sous Néron, se jeta en l'air et se brisa en tombant. Cette conjecture d'Ittigius n'est pas destituée de vraisemblance : une ancienne tradition portait que Simon volait ; on trouve, sous Néron, qu'un homme prétendit avoir le secret de voler ; il était tout simple de juger que cet homme était Simon. Rien n'est si ordinaire que des rapprochemens de cette espèce.

On présenta à Paul IV des médailles qui portaient d'un côté Néron et de l'autre saint Pierre, avec cette légende : Petrus Gallilæus. Il y a des personnes qui ont cru que cette médaille avait été frappée en mémoire de la victoire de saint Pierre sur Simon ; il n'est pas nécessaire de faire des réflexions sur cette preuve. *Voyez* sur cela David de la Roque, Dissert. de legione fulminante, p. 613.

[2] Dupin, treizième siècle.

[redacted]

qui était conforme aux opinions et aux idées qu'il avait reçues ou aux principes qu'il s'était faits lui-même; et comme presque toutes les hérésies n'étaient que de fausses interprétations de l'Écriture, presque toutes les hérésies reparurent dans un siècle où le fanatisme et la licence avaient répandu presque dans toute l'Europe les principes de la Réforme.

On vit donc sortir du sein de la Réforme des sectes qui attaquèrent les dogmes que Luther avait respectés : le dogme de la trinité, la divinité de Jésus-Christ, l'efficacité des sacremens, la nécessité du baptême. *Voyez* à l'article Luther les sectes sorties du Luthéranisme, les articles Anabaptistes, Ariens modernes.

Mais ces sectes, nées presque toutes du fanatisme et de l'ignorance, étaient divisées entre elles et remplissaient l'Allemagne de divisions et de troubles.

Pendant que l'Allemagne était déchirée par ces factions, les principes de la Réforme, portés dans les pays où le feu du fanatisme n'échauffait pas les esprits, germaient pour ainsi dire paisiblement et acquéraient de la consistance dans des sociétés qui se piquaient de raisonner.

Quarante personnes des plus distinguées par leur rang, par leurs emplois et par leurs titres, établirent en 1546 à Vicence, ville de l'État vénitien, une espèce d'académie pour y conférer ensemble sur les matières de religion et particulièrement sur celles qui faisaient alors le plus de bruit.

L'espèce de confusion qui couvrait alors presque toute l'Europe, les abus grossiers et choquans qui avaient pénétré dans tous les États, des superstitions et des croyances ridicules ou dangereuses qui s'étaient répandues, firent juger à cette société que la religion avait besoin d'être réformée, et que, l'Écriture contenant de l'aveu de tout le monde la pure parole de Dieu, le moyen le plus sûr pour dégager la religion des fausses opinions était de n'admettre que ce qui était enseigné dans l'Écriture.

Comme cette société se piquait de littérature et de philosophie, elle expliqua, selon les règles de critique qu'elle s'était faites et conformément à ses principes philosophiques, la doctrine de l'Écriture, et n'admit comme révélé que ce qu'elle y voyait clairement enseigné, c'est-à-dire ce que la raison concevait.

D'après cette méthode, ils réduisirent le christianisme aux articles suivans.

Il y a un Dieu très-haut, qui a créé toutes choses par la puissance de son Verbe, et qui gouverne tout par ce Verbe.

Le Verbe est son Fils, et ce Fils est Jésus de Nazareth, fils de Marie, homme véritable, mais un homme supérieur aux autres hommes, ayant été engendré d'une vierge et par l'opération du Saint-Esprit.

Ce Fils est celui que Dieu a promis aux anciens patriarches, et qu'il donne aux hommes; c'est ce Fils qui a annoncé l'Évangile et qui a montré aux hommes le chemin du ciel en mortifiant sa chair et en vivant dans la piété. Ce Fils est mort par l'ordre de son Père, pour nous procurer la rémission de nos péchés; il est ressuscité par la puissance du Père, et il est glorieux dans le ciel.

Ceux qui sont soumis à Jésus de Nazareth sont justifiés de la part de Dieu, et ceux qui ont de la piété en lui reçoivent l'immortalité qu'ils ont perdue dans Adam. Jésus-Christ seul est le Seigneur et le chef du peuple qui lui est soumis; il est le juge des vivans et des morts; il reviendra vers les hommes à la consommation des siècles.

Voilà les points auxquels la société de Vicence réduisit la religion chrétienne. La Trinité, la consubstantialité du Verbe, la divinité de Jésus-Christ, etc., n'étaient, selon cette société, que des opinions prises dans la philosophie des Grecs, et non pas des dogmes révélés.

Les assemblées de Vicence ne purent se faire assez secrètement pour que le ministère n'en fût pas instruit : il en fit arrêter quelques-uns qu'on fit mourir; les autres s'échappèrent, tels furent Lélie Socin, Bernard Okin, Pazuta, Gentilis, etc., qui se retirèrent en Turquie, en Suisse, en Allemagne.

Les chefs de la prétendue Réforme n'étaient pas moins ennemis des nouveaux Ariens que les catholiques, et Calvin avait fait brûler Servet; ainsi les exilés de Vicence ne purent enseigner librement leurs sentimens dans les lieux où le magistrat obéissait aux Réformateurs. Ils se retirèrent donc enfin en Pologne, où les nouveaux Ariens professaient librement leurs sentimens sous la protection de plusieurs seigneurs polonais qu'ils avaient séduits.

Ces nouveaux Ariens avaient en Pologne des églises, des écoles, et assemblaient des synodes où ils firent des décrets contre ceux qui soutenaient le dogme de la Trinité.

Lélie Socin quitta la Suisse et se réfugia parmi ces nouveaux Ariens; il y porta le goût des lettres, les principes de la critique,

l'étude des langues et l'art de la dispute ; il écrivit contre Calvin, il fit des commentaires sur l'Écriture sainte, et apprit aux Antitrinitaires à expliquer dans un sens figuré ou allégorique les passages que les Réformés leur opposaient pour les obliger à reconnaître la Trinité et la divinité de Jésus-Christ. Il aurait sans doute rendu de plus grands services au nouvel Arianisme ; mais il mourut le 16 mars 1562 à Zurich, laissant son bien et ses écrits à Fauste Socin son neveu.

Du Socinianisme depuis que Fauste Socin en fut le chef.

La réputation de Lélie Socin, les lettres qu'il écrivait à sa famille, firent naître de bonne heure dans Fauste Socin le goût des disputes de religion et le désir de s'y distinguer : il s'appliqua avec beaucoup d'ardeur à la théologie, et à l'âge de vingt ans il crut être en état de s'ériger en maître et de faire un nouveau système de religion. Son zèle, qui n'avait pas encore sa maturité, l'emporta si loin, que, non content de dogmatiser avec ses parens et avec ses amis, il voulut le faire dans les assemblées où son esprit et sa naissance lui donnaient accès. L'Inquisition en fut informée ; elle poursuivit tous les membres de la famille de Socin, en arrêta quelques-uns, et les autres se sauvèrent où ils purent.

Fauste Socin fut de ce nombre : âgé d'environ vingt-trois ans, il vint à Lyon ; ce fut là qu'il apprit la mort de son oncle qui lui avait légué ses papiers. Fauste Socin alla à Zurich pour y recueillir la succession et surtout les écrits de son oncle, et revint en Italie avec ce funeste trésor. Son nom, sa noblesse et son esprit lui donnèrent bientôt entrée à la cour de François, grand-duc de Florence : il plut à ce prince, et se fixa auprès de lui. La galanterie, les plaisirs de la cour, l'ambition, l'occupèrent tout entier pendant douze ans ; après ce temps, le goût des controverses de religion reprit insensiblement le dessus sur les plaisirs et sur le désir de faire fortune. Fauste Socin quitta la cour, renonça à ses emplois, et forma le projet de parcourir l'Europe pour y enseigner la doctrine de son oncle et la sienne.

Après quelques courses, il arriva en 1574 à Bâle et y demeura trois ans, uniquement occupé des matières de religion et de controverses, qu'il étudiait surtout dans les écrits de son oncle, dont il adopta tous les sentimens ; il voulut les enseigner, et se rendit odieux aux Luthériens, aux Calvinistes et à tous les Pro-

testans. Socin, rebuté par les contradictions qu'il éprouva, passa en Transylvanie, et enfin se rendit en Pologne vers l'an 1579.

Les Antitrinitaires ou les nouveaux Ariens avaient fait de grands progrès en Pologne, et ils y avaient fondé beaucoup d'Églises et d'écoles ; ils y jouissaient d'une entière liberté.

Mais toutes ces Églises n'étaient pas uniformes dans leur créance. Lorsque Fauste Socin arriva en Pologne, elles formaient en quelque sorte des sociétés différentes, et l'on en compte jusqu'à trente-deux qui n'avaient presque de commun que de ne pas regarder Jésus-Christ comme le vrai Dieu.

Fauste Socin voulut s'attacher à une de ces Églises, mais les ministres qui la gouvernaient le refusèrent, parce qu'ils apprirent qu'il avait beaucoup de sentimens contraires à ceux qu'ils professaient. Fauste Socin ne voulut alors s'associer à aucune des Églises de Pologne, et affecta d'être l'ami de toutes pour les amener à ses idées ; il leur disait qu'à la vérité Luther et Calvin avaient rendu de grands services à la religion, et qu'ils s'y étaient assez bien pris pour renverser le temple de l'Antechrist de Rome et pour dissiper les erreurs qu'il enseignait ; néanmoins qu'il fallait convenir que ni eux, ni ceux qui s'étaient bornés à leur système, n'avaient encore rien fait pour rebâtir le vrai temple de Dieu sur les ruines de celui de Rome, et pour rendre au grand Dieu le vrai culte qui lui est dû.

Pour y parvenir, disait Socin, il faut établir comme la base de la vraie religion qu'il n'y a qu'un seul Dieu ; que Jésus-Christ n'est Fils de Dieu que par adoption et par les prérogatives que Dieu lui a accordées ; qu'il n'était qu'un homme, qui, par les dons dont le Ciel l'a prévenu, était notre médiateur, notre pontife, notre prêtre; qu'il ne fallait adorer qu'un seul Dieu, sans distinction de personnes; ne point s'embarrasser, pour expliquer ce que c'était que le Verbe, de la manière dont il procédait du Père avant les siècles et de quelle manière il s'était fait homme ; qu'il fallait regarder comme des fables forgées dans l'imagination des hommes la présence réelle de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ dans l'eucharistie, l'efficacité du baptême pour effacer le péché originel, etc.

Ce plan de religion plut infiniment à des hommes qui ne s'étaient écartés de la croyance des Églises réformées que parce qu'ils ne voulaient reconnaître comme enseigné dans l'Écriture que ce qu'ils comprenaient. Les Unitaires, qui faisaient le parti

[redacted]

dominant parmi les ennemis de la divinité de Jésus-Christ, l'agrégèrent à leurs Églises et suivirent ses opinions; plusieurs autres Églises les imitèrent, et Socin devint le chef de toutes ces Églises.

Ce nouveau chef, par ses instructions et par ses disputes, répandit de l'éclat sur toutes les Églises, et alarma les Protestans et les Calvinistes. Cinquante ministres protestans s'assemblèrent et appelèrent les ministres princzowiens pour prendre avec eux des moyens de réunion ; mais ceux qui avaient déjà pris parti pour Fauste Socin les conduisirent au synode; et les prétendus Réformés, effrayés de se voir en tête un adversaire comme Socin, abandonnèrent pour la plus grande partie le synode, sous prétexte qu'il ne leur était pas permis d'avoir des conférences ni aucune société avec des personnes qui suivaient les erreurs des Ébionites, des Samosatiens, des Ariens, etc., de tous ceux qui ont autrefois été excommuniés par l'Église.

Volanus, Némojonius, Paléologue et quelques autres moins scrupuleux ou plus hardis attaquèrent Socin personnellement, et publièrent des thèses qui furent soutenues dans le collége de Posnanie : Fauste Socin s'y trouva.

Les prétendus Réformés voulurent y soutenir la divinité de Jésus-Christ, mais à la faveur de la tradition des anciens Pères et des conciles. Fauste Socin opposa à ces preuves tout ce que les Protestans ont opposé aux catholiques sur la tradition et sur l'Église pour justifier leur schisme. « Les Pères et les conciles » peuvent se tromper, disait Socin, ils se sont même trompés » quelquefois; il n'y a point de juge parmi les hommes qui ait » une autorité infaillible et souveraine pour décider les matières » de foi; il n'appartient qu'à l'Écriture de désigner les objets de » notre créance: c'est donc en vain que vous me citez l'autorité » des hommes pour m'assurer du point le plus important de la » religion, savoir la divinité de Jésus-Christ. »

Les Réformés sentirent que pour arrêter les progrès de Socin il fallait avoir recours à d'autres moyens que la controverse : ils l'accusèrent d'avoir inséré dans ses ouvrages des maximes séditieuses. La patience, le courage et l'adresse de Socin triomphèrent de ses ennemis. Malgré les malheurs qu'il essuya, il avait un grand nombre de disciples parmi les personnes de qualité, et enfin il obtint la malheureuse satisfaction qu'il avait tant désirée : toutes les Églises de Pologne et de Lithuanie, si différentes en pratique, en morale et en dogmes, et qui ne convenaient que dans

la seule opinion de ne vouloir pas croire que Jésus-Christ fût le grand Dieu, consubstantiel au Père éternel, se réunirent, et ne formèrent qu'une seule Église, qui prit et qui porte encore aujourd'hui le nom d'Église socinienne.

Socin ne jouit pas tranquillement de la gloire à laquelle il avait aspiré avec tant d'ardeur; les catholiques et les Protestans lui causèrent des chagrins, et il mourut dans le village de Luclavie où il s'était retiré, pour se dérober aux poursuites de ses ennemis. Socin mourut en 1604, âgé de 65 ans; on mit sur son tombeau cette épitaphe :

> Tota licet Babylon destruxit tecta Lutherus,
> Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus.

Luther a détruit le toit de Babylone, Calvin en a renversé les murailles et Socin en a arraché les fondemens.

La secte socinienne, bien loin de mourir ou de s'affaiblir par la mort de son chef, s'augmenta beaucoup, et devint considérable par le grand nombre des personnes de qualité et de savans qui en adoptèrent les principes; les Sociniens furent en état d'obtenir dans les diètes la liberté de conscience.

Les catholiques n'avaient cédé qu'à la nécessité des temps en accordant aux sectaires la liberté de conscience; lorsque les temps de trouble furent passés, ils résolurent de chasser les Sociniens. Les catholiques s'unirent donc aux Protestans contre les Sociniens, et la diète résolut l'extinction des derniers. Par le décret qui y fut fait, on les obligea, ou d'abjurer leurs hérésies, ou de prendre parti parmi les communions tolérées dans le royaume, et ce décret fut exécuté rigoureusement.

Une partie des Sociniens entra dans l'Église catholique, beaucoup s'unirent aux Protestans; mais le plus grand nombre se retira en Transylvanie, en Hongrie, dans la Prusse ducale, dans la Moravie, dans la Silésie, dans la Marche de Brandebourg, en Angleterre, en Hollande : ce fut ainsi que la Pologne se délivra de cette secte, après l'avoir soufferte plus de cent ans.

Les Sociniens trouvèrent des ennemis puissans dans tous les États où ils se retirèrent; non-seulement ils n'y firent point d'établissement, mais la puissance ecclésiastique et la puissance séculière s'unirent contre eux, et partout ils furent condamnés

[redacted]

par les lois de l'Église et de l'État. Mais les lois qui ont proscrit les Sociniens n'ont pas réfuté leurs principes : ces principes se sont conservés en secret dans les États qui ont proscrit le Socinianisme, et beaucoup de Réformés en Angleterre, et surtout en Hollande, ont passé des principes de la Réforme à ceux du Socinianisme. *Voyez* les articles Ariens modernes, Arminiens.

Système théologique des Sociniens.

L'Écriture sainte, et surtout le nouveau Testament, est, selon Socin, un livre divin pour tout homme raisonnable : ce livre nous apprend que Dieu, après avoir créé l'homme, lui a donné des lois, que l'homme les a transgressées, que le péché s'est répandu sur la terre, que la religion s'est corrompue, que l'homme est devenu ennemi de Dieu, que Dieu a envoyé Jésus-Christ pour réconcilier les hommes avec lui et pour leur apprendre ce qu'ils devaient faire et croire pour être sauvés. Il n'est pas possible de douter que Jésus-Christ ne soit celui que Dieu a envoyé pour accomplir l'œuvre de la réconciliation des hommes, et pour leur enseigner ce qu'ils doivent croire et pratiquer.

Il n'est pas moins certain que le nouveau Testament contient la doctrine de Jésus-Christ ; c'est donc dans ce livre divin qu'il faut chercher ce que l'homme doit croire et pratiquer pour être sauvé.

Comme il n'y a point de juge ou d'interprète infaillible du sens de l'Écriture, il faut tâcher de le découvrir par les règles de la critique et par la lumière de la raison. Socin et ses disciples s'occupèrent donc à chercher dans l'Écriture le système de religion que Jésus-Christ était venu enseigner aux hommes; et c'est ce qui a produit tous ces commentaires sur l'Écriture, qui forment presque toute la bibliothèque des Frères Polonais.

Socin et ses disciples, prétendant ne suivre dans l'interprétation du nouveau Testament que les règles de la critique et les principes de la raison, expliquèrent d'une manière intelligible à la raison tout le nouveau Testament, et prirent dans un sens métaphorique tout ce que la raison ne concevait pas; par ce moyen, ils retranchèrent du christianisme tous les mystères, et réduisirent à de simples métaphores ces vérités sublimes que la raison ne peut comprendre.

D'après ce principe, ils enseignèrent qu'il n'y a qu'un seul

Dieu, créateur du monde : le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont point des personnes divines, mais des attributs de Dieu. Ainsi les Sociniens renouvelèrent l'erreur de Sabellius, de Praxée : nous les avons réfutés à ces articles, et à l'article ANTITRINITAIRES.

Dieu créa Adam et lui donna des lois ; Adam les transgressa ; Adam, pécheur, tomba dans l'ignorance et dans le désordre; sa postérité l'imita, et la terre fut couverte de ténèbres et de pécheurs. Les Sociniens ne reconnaissaient donc point de péché originel : nous avons réfuté cette erreur à l'article PÉLAGIENS.

Dieu, touché du malheur des hommes, a envoyé son Fils sur la terre : ce Fils est un homme ainsi nommé parce que Dieu l'a comblé de grâce ; ainsi les Sociniens renouvelèrent l'erreur de Théodote de Bysance : nous l'avons réfutée à cet article, et aux articles ARIENS, NESTORIUS.

Jésus-Christ, inspiré par Dieu même, enseigna aux hommes ce qu'ils devaient croire et pratiquer pour honorer Dieu ; il leur apprit qu'il y avait une autre vie, où leur fidélité à pratiquer ce qu'il annoncerait serait récompensée, et leur résistance punie.

Dieu avait voulu que ces peines ou ces récompenses fussent le prix de la vertu ou le châtiment du désordre ; il n'avait point choisi parmi les hommes un certain nombre pour être heureux, et abandonné le reste à un penchant vicieux, qui devait les conduire à la damnation ; tous sont libres ; Jésus-Christ leur a donné à tous l'exemple de la vertu ; ils ont tous reçu de Dieu la lumière de la raison ; ils ne naissent point corrompus, tous peuvent pratiquer la vertu ; il n'y a point de prédestination ni d'autre grâce que ces instructions et ces dons naturels que l'homme reçoit de Dieu.

Les Sociniens renouvelèrent donc l'erreur des Pélagiens sur le péché originel, sur la nature et sur la nécessité de la grâce et sur la prédestination : nous avons réfuté toutes ces erreurs à l'article PÉLAGIANISME.

Nous n'entrerons pas dans un plus grand détail sur les autres erreurs des Sociniens ; elles sont des conséquences de celles que nous venons d'exposer, et se réfutent par les mêmes principes.

Toutes ces erreurs ont pour cause générale ce principe fondamental que Socin emprunta en partie de la Réforme : c'est que le nouveau Testament contient seul la doctrine de Jésus-

[redacted]

Christ, mais que c'est aux hommes à l'interpréter suivant les principes de la raison et selon les règles de la critique.

Nous avons fait voir la fausseté de ce principe, en faisant voir contre Luther et contre les Réformés qu'il y a un corps de pasteurs chargé d'enseigner les vérités que Jésus-Christ a révélées aux hommes. *Voyez*, à l'article Luther, ce que l'on dit pour prouver l'autorité de la tradition, et à l'article Réforme, ce qu'on dit pour prouver que l'Église seule est juge infaillible des controverses de la foi, et qu'il est absurde d'attribuer ce droit au simple fidèle. Ce principe bien établi, le Socinianisme s'évanouit, et ne devient plus qu'un système imaginaire, puisqu'il porte sur une supposition absolument fausse.

STADINGHS; fanatiques du diocèse de Brême, qui faisaient profession de suivre les erreurs des Manichéens; voici l'origine, le progrès et la fin de cette secte :

Le jour de Pâques, une dame de qualité, femme d'un homme de guerre, fit son offrande à son curé; le curé trouva son offrande trop modique, il s'en plaignit et résolut de s'en venger.

Après l'office, la femme se présenta pour recevoir la communion, et le curé, au lieu de lui donner la communion avec l'hostie, mit dans la bouche de cette dame la pièce de monnaie que la dame lui avait donnée pour offrande. Le recueillement et la frayeur dont cette dame était pénétrée ne lui permirent pas de s'apercevoir qu'au lieu de l'hostie on lui mettait dans la bouche une pièce de monnaie, et elle la garda quelque temps sans s'en apercevoir; mais, lorsqu'elle voulut avaler l'hostie, elle fut dans le plus terrible tourment en trouvant dans sa bouche une pièce de monnaie au lieu de l'hostie; elle crut qu'elle s'était présentée indignement à la sainte table, et que le changement de l'hostie en la pièce de monnaie était la punition de son crime; elle fut pénétrée de la plus vive douleur, et l'agitation de son âme changea ses traits et altéra sa physionomie : son mari s'en aperçut, il voulut en savoir la cause, et demanda qu'on punît le prêtre; on refusa de le faire, il éclata, ses amis en furent informés, et, par leur conseil, il tua le prêtre qu'on ne voulait pas punir.

Aussitôt il fut excommunié, et n'en fut pas effrayé.

Les Manichéens et les Albigeois n'avaient point été détruits par les croisades, par les rigueurs de l'Inquisition : ils s'étaient répandus dans l'Allemagne, et y semaient secrètement leurs erreurs;

ils profitèrent des dispositions dans lesquelles ils virent l'homme de guerre excommunié et ses amis pour leur persuader que les ministres de l'Église n'avaient point le pouvoir d'excommunier. On les écouta favorablement ; ils persuadèrent que les ministres étaient, non-seulement de mauvais ministres, mais encore qu'ils étaient les ministres d'une mauvaise religion, qui avait pour principe un Être ennemi des hommes, qui ne méritait ni leurs hommages ni leur amour ; qu'ils les devaient à l'Être qui avait rendu l'homme sensible au plaisir et qui lui permettait d'en jouir.

Les Stadinghs adoptèrent donc le dogme des deux principes des Manichéens, et rendirent un culte à Lucifer ou au démon dans leurs assemblées, où la débauche la plus infâme fut pour eux un exercice de piété.

La secte des Stadinghs se grossit insensiblement ; on leur envoya des missionnaires ; les Stadinghs les insultèrent et les firent mourir. De ces crimes, ils passèrent à la persuasion qu'ils feraient une action agréable à Lucifer ou au bon principe en faisant mourir tous les ministres du christianisme. Ils coururent la campagne, pillèrent les églises et massacrèrent les prêtres : on avait brûlé les Manichéens, parce qu'on croyait qu'il fallait brûler les hérétiques ; les Manichéens ou les Stadinghs massacraient les prêtres, parce qu'ils croyaient qu'on devait détruire les ennemis du Dieu bienfaisant.

Leur progrès effraya les catholiques ; le pape Grégoire IX fit prêcher une croisade contre les Stadinghs, et il accorda aux croisés la même indulgence qu'on gagnait dans la croisade pour la terre sainte. On vit en Frise une multitude de croisés qui arrivaient de Gueldre, de Hollande et de Flandre, et à la tête desquels se mirent l'évêque de Brême, le duc de Brabant, le comte de Hollande.

Les Stadinghs, instruits dans la discipline militaire par un homme de guerre qui avait donné naissance à la secte, marchèrent à l'armée des croisés, lui livrèrent bataille, se battirent en braves gens, et furent totalement défaits : plus de six mille Stadinghs restèrent sur la place, et la secte fut éteinte [1].

Ainsi, il y a dans tous les peuples ignorans une disposition prochaine au fanatisme qui n'attend que l'occasion d'éclater ; et

[1] D'Argentré, Collect. jud., t. 1, an. 1230, p. 139 ; Natal. Alex., in sæc. 13 ; Dupin, treizième siècle, c. 19.

[redacted]

cette occasion se trouve presque toujours dans les lieux où le clergé est ignorant.

STANCARISTES, secte de Luthériens : *voyez* l'article des sectes qui sont sorties du Luthéranisme.

STERCORANISTE ; c'est celui qui croit que le corps eucharistique de Jésus-Christ est sujet à la digestion et à ses suites, comme les autres alimens.

Vers le milieu du neuvième siècle, les Saxons n'étaient pas encore bien instruits des vérités de la religion chrétienne, et Paschase fit pour eux un traité du corps et du sang de Notre-Seigneur. Il y établissait le dogme de la présence réelle, et il disait que nous recevions dans l'eucharistie la même chair et le même corps qui était né de la Vierge.

Quoique Paschase n'eût suivi dans ce livre que la doctrine de l'Église, et qu'avant lui tous les catholiques eussent cru que le corps et le sang de Jésus-Christ étaient vraiment présens dans l'eucharistie, et que le pain et le vin étaient changés au corps et au sang de Jésus-Christ, on n'avait pas coutume de dire si formellement que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie était le même que celui qui était né de la Vierge [1].

Ces expressions de Paschase déplurent; on les attaqua, il les défendit ; cette dispute fit du bruit, les hommes les plus célèbres y prirent part, et se partagèrent entre Paschase et ses adversaires.

Les adversaires de Paschase reconnaissaient aussi bien que lui la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, ils ne condamnaient que sa manière de s'exprimer ; tous reconnaissaient donc que Jésus-Christ était réellement présent dans l'eucharistie.

Il y a dans tous les hommes qui raisonnent un principe de curiosité toujours actif, que les querelles des hommes célèbres dirigent toujours vers les objets dont ils s'occupent : tous les esprits furent donc portés vers le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie.

De là naquirent une foule de questions sur les conséquences de ce dogme : on demanda entre autres choses si quelque partie de l'eucharistie était sujette à être rejetée comme les autres alimens.

Quelques-uns pensèrent que les espèces du pain et du vin qui subsistent même après la consécration étaient sujettes aux diffé-

[1] Mabillon, Præf. in 4 sæc. Benedict., part. 2, c. 1, p. 4.

rens changemens que les alimens éprouvent ; d'autres, au contraire, crurent qu'il était indécent de supposer que quelque chose de ce qui appartenait à l'eucharistie passât par les différens états auxquels les alimens ordinaires sont sujets, et donnèrent à ceux qui soutenaient le contraire le nom odieux de Stercoranistes ; mais injustement, puisque personne ne croyait que le corps de Jésus-Christ fût digéré : on ne peut citer aucun auteur qui l'ait soutenu, et tous les monumens de l'histoire ecclésiastique supposent le contraire [1].

Les Grecs ont aussi été traités par quelques Latins comme des Stercoranistes : voici ce qui a occasioné un pareil reproche. Les Grecs prétendaient qu'on ne devait point célébrer la messe dans le carême, excepté le samedi et le dimanche, qui sont deux jours pendant lesquels les Grecs ne jeûnent jamais ; ils prétendent même que c'est une pratique contraire à la tradition des apôtres de dire la messe les jours de jeûne.

Le cardinal Humbert crut que les Grecs condamnaient la coutume de célébrer la messe les jours de jeûne parce que l'eucharistie rompait le jeûne ; il leur reprocha de penser que notre corps se nourrit du corps de Jésus-Christ, et les appela du nom odieux de Stercoranistes ; mais il se trompait : les Grecs défendaient la célébration de la messe les jours de jeûne parce qu'ils les regardaient comme des jours de douleur et de tristesse pendant lesquels on ne devait point célébrer un mystère de joie tel que l'eucharistie [2].

Il paraît donc certain que le *Stercoranisme* est une erreur imaginaire, comme le reconnaît M. Basnage, mais non pas une hérésie, et qu'on l'a faussement imputée à ceux qui ont nié la présence réelle, comme il le prétend [3].

Les auteurs du neuvième siècle, qu'on a taxés injustement de Stercoranisme, aussi bien que les Grecs, reconnaissaient la présence réelle ; et quand leurs écrits n'en fourniraient pas des preuves incontestables, il est certain qu'on ne pourrait, sans absurdité, réfuter un homme qui nierait la présence réelle, en lui reprochant qu'il suppose que le corps de Jésus-Christ se digère et passe au retrait.

[1] Allix, Præf. de la trad. de Ratramne. Boileau, Pref. sur le même auteur. Mabillon, loc. cit., part. 2, c. 1, 4, 5.

[2] Mabillon, ibid,

[3] Basnage, Hist. de l'Église, t. 2, l. 6, c. 6, p. 926.

A l'égard de la quëstion que l'on forme sur le sort des espèces eucharistiques lorsqu'elles sont dans l'estomac, les uns ont imaginé qu'elles étaient anéanties, les autres ont cru qu'elles se changeaient en la substance de la chair qui doit ressusciter un jour : ce sentiment fut assez commun dans le neuvième siècle et dans les suivans ; depuis ce temps, les théologiens n'ont point douté que les espèces eucharistiques ne puissent se corrompre et être changées.

Peut-être faudrait-il résoudre ces questions par ces mots d'un ouvrage anonyme publié par dom Luc d'Acheri : Il n'y a que Dieu qui sache ce qui arrive à l'eucharistie lorsque nous l'avons reçue. (*Spicileg.*, *t.* 12, *p.* 41.)

SYNCRÉTISTES, secte de Luthériens : *voyez* cet article.

SYNERGISTES, autre secte de Luthériens : *voyez* cet article.

T

TACITURNES, secte d'Anabaptistes; *voyez* cet article; *voyez* aussi SILENCIEUX.

TANCHELIN ou TANCHELME était un laïque qui s'érigea en prédicant au commencement du douzième siècle, et qui publia différentes erreurs.

Les incursions des barbares et les guerres avaient anéanti les sciences dans l'Occident et corrompu les mœurs; le désordre et l'ignorance régnaient encore dans le onzième et dans le douzième siècle; on ne voyait parmi les laïques que meurtres, que pillages, que rapines, que violences ; le clergé se ressentait de la corruption générale ; les évêques, les abbés et les clercs allaient à la guerre; l'usure et la simonie étaient communes, l'absolution était vénale, le concubinage des clercs était public et presque passé en coutume; les bénéfices étaient devenus héréditaires; quelquefois on vendait les évêchés du vivant des évêques, d'autres fois les seigneurs les léguaient à leurs femmes par testament; beaucoup d'évêques disaient qu'ils n'avaient besoin ni de bons ecclésiastiques, ni de canons, parce qu'ils avaient tout cela dans leur bourse.

Ces désordres étaient portés à un plus grand excès dans la Flandre qu'ailleurs [1].

[1] Hist. littéraire de France, t. 7, p. 5, etc.

Ce fut dans cette province que Tanchelin publia les erreurs qui commençaient à se répandre en France depuis près d'un siècle contre le pape, contre les sacremens et contre les évêques. Il prêcha qu'il fallait compter pour rien le pape, les évêques et tout le clergé ; que les églises étaient des lieux de prostitution et les sacremens des profanations; que le sacrement de l'autel n'était d'aucune utilité pour le salut; que la vertu des sacremens dépendait de la sainteté des ministres ; et enfin il défendit de payer la dîme.

Le peuple, sans instruction et sans mœurs, reçut avidement la doctrine de Tanchelin, et le regarda comme un apôtre envoyé du ciel pour réformer l'Église. Ses disciples prirent les armes et l'accompagnaient lorsqu'il allait prêcher; on portait devant lui un étendard et une épée; c'était avec cet appareil qu'il prêchait, et le peuple l'écoutait comme un oracle.

Lorsqu'il eut porté le peuple à ce point d'illusion, il prêcha qu'il était Dieu et égal à Jésus-Christ ; il disait que Jésus-Christ n'avait été Dieu que parce qu'il avait reçu le Saint-Esprit, et Tanchelin prétendait qu'il avait reçu aussi bien que Jésus-Christ la plénitude du Saint-Esprit ; que par conséquent il n'était point inférieur à Jésus-Christ.

Le peuple le crut, et Tanchelin fut honoré comme un homme divin.

Tanchelin était voluptueux : il profita de l'illusion de ses disciples pour jouir des plus belles femmes de sa secte, et les maris et les pères, témoins avec le public des plaisirs de Tanchelin, rendaient grâce au ciel des faveurs que l'homme divin accordait à leurs femmes ou à leurs filles.

Tanchelin avait commencé sa mission en prêchant contre le désordre des mœurs : l'austérité de sa morale, son extérieur mortifié, son aversion pour les plaisirs, son zèle contre les dérèglemens du clergé, avaient gagné les peuples; et il la finit en faisant canoniser par ce même peuple des désordres plus monstrueux que ceux contre lesquels il s'était élevé, et il fit canoniser ses désordres sans que le peuple s'aperçût de cette contradiction.

Tanchelin, à la tête de ses sectateurs, remplissait de troubles et de meurtres tous les lieux où l'on ne recevait pas sa doctrine. Un prêtre lui cassa la tête lorsqu'il s'embarquait; ses disciples se répandirent alors du côté de Cologne et d'Utrecht; quelques-uns furent brûlés par le peuple, et les autres paraissent s'être con-

[redacted]

fondus avec les divers hérétiques qui attaquaient les sacremens, les cérémonies de l'Église et le clergé [1].

TASCADRUGITES ; c'était une branche de Montanistes qui, pour marque de tristesse, mettaient les doigts sur le nez durant la prière : c'est ce que signifie le nom qu'ils prenaient ; ils mettaient encore leurs doigts dans leur bouche, pour recommander le silence: cette secte fut peu nombreuse; on en trouvait quelques-uns dans la Galatie [2].

Ils se nommaient aussi Passalorinchites, Patalotinchites, Ascodrupites, etc.

TATIEN, était Syrien de naissance; il fut d'abord élevé dans les sciences des Grecs et dans la religion des Païens. Il voyagea beaucoup, il trouva partout la religion païenne absurde, et les philosophes flottans entre une infinité d'opinions et de systèmes contradictoires.

Lorsqu'il était dans cette perplexité, les livres des chrétiens lui tombèrent entre les mains ; il fut frappé de leur beauté : « Je » fus persuadé, dit-il, par la lecture de ces livres, à cause que » les paroles en sont simples, que les auteurs en paraissent sin- » cères et éloignés de toute affectation, que les choses qu'ils disent » se comprennent aisément, que l'on y trouve beaucoup de pré- » dictions accomplies, que les préceptes qu'ils donnent sont ad- » mirables, et qu'ils établissent un monarque unique de toutes » choses... et que cette doctrine nous délivre d'un grand nom- » bre de maîtres et de tyrans auxquels nous étions assujétis [3]. »

C'était donc en quelque sorte par lassitude et non pas par une conviction forte que Tatien avait embrassé le christianisme ; il restait encore au fond de son esprit des idées platoniciennes. Pour déranger son orthodoxie, il ne lui fallait que rencontrer dans le christianisme des obscurités : c'est en effet ce qui lui arriva, comme on le voit par son livre des problèmes ou des questions qu'il composa pour montrer l'obscurité de l'Écriture et la difficulté d'en comprendre divers passages.

Tatien alors, aussi peu content de la doctrine des chrétiens que de celle des philosophes, choisit dans les dogmes des différentes

[1] D'Argentré, Collect. jud., t. 1, p. 11.

[2] Damascen., De hær. Hieron., Comment. in ep. ad Galat. Philastrius, De hær., c. 76.

[3] Tat., Orat. ad Græcos, c. 46.

sectes tout ce qui lui parut propre à éclairer la raison sur la nature de l'Être suprême, sur l'origine du monde, sur l'histoire des Juifs, sur le christianisme.

Il imaginait, comme Valentin, des puissances invisibles, des principautés et d'autres fables semblables : il admettait avec Marcion deux différens dieux, dont le créateur était le second ; c'est pourquoi il prétendait que quand le Créateur avait dit : *Que la lumière soit faite*, c'était moins un commandement qu'il faisait qu'une prière qu'il adressait au Dieu suprême qui était au-dessus de lui. Il attribuait l'ancien Testament à deux dieux différens, et rejetait quelques-unes des épîtres de saint Paul.

Il condamnait l'usage du mariage autant que l'adultère, appuyé sur un passage de saint Paul dans son épître aux Galates, qui dit : Celui qui sème dans la chair moissonnera la corruption de la chair [1].

Il avait beaucoup d'aversion pour ceux qui mangeaient de la chair des animaux et qui buvaient du vin, fondé sur ce que la loi défend aux Nazaréens d'en boire, et sur ce que le prophète Amos fait un crime aux Juifs de ce qu'ils en avaient fait boire aux Nazaréens consacrés à Dieu : c'est pour cela que l'on appela Encratistes et Hydroparastes ses sectateurs, parce qu'ils n'offraient que de l'eau dans la célébration de l'eucharistie [2].

Tatien forma sa secte du temps de Marc-Aurèle, vers l'an 172 : elle se répandit particulièrement à Antioche, dans la Cilicie, en Pisidie, dans beaucoup de provinces de l'Asie, jusqu'à Rome, dans les Gaules, dans l'Aquitaine et en Espagne.

Tatien avait composé beaucoup d'ouvrages dont il ne nous reste presque rien.

Ses disciples s'appelèrent Tatianistes, Encratistes, Continens, Sévériens, Apotactiques, Saccophores.

TERRIE ; c'est un de ces prétendus Apostoliques qui s'élevèrent en France dans le douzième siècle ; il se tint long-temps caché dans une grotte à Corbigny, au diocèse de Nevers, où il fut enfin pris et brûlé. Deux vieilles femmes, disciples de Terrie, souffrirent le même supplice. Terrie avait donné à l'une le nom de l'Église et à l'autre celui de sainte Marie, afin que lorsque ses sectateurs étaient interrogés ils pussent jurer par sainte Marie

[1] Ep. ad Galat., c. 6, v. 8.
[2] Épiph. Aug., De hær., c. 25. Cyprian., ep. 63, l. 8, édit. d'Érasme.

[redacted]

qu'ils n'avaient point d'autre foi que celle de la sainte Église [1].

THEOBUTE ou Thébute. Après la mort de saint Jacques, surnommé le juste, Siméon, fils de Cléophas, fut élu évêque de Jérusalem; Théobute, qui aspirait à cette dignité, se sépara de l'Église chrétienne, et, pour se former une secte, réunit les sentimens des différentes sectes des Juifs : c'est tout ce que nous savons de ses erreurs.

Voilà donc un disciple des apôtres même qui se sépare de l'Église de Jérusalem, que le désir de la vengeance éclaire et anime contre les apôtres, qui connaissait à fond la religion chrétienne, qui aurait dévoilé l'imposture des apôtres , s'ils en avaient été coupables, qui aurait triomphé avec éclat des premiers chrétiens qui l'avaient refusé pour évêque, et dont la secte aurait anéanti la religion chrétienne : cependant la religion chrétienne s'établit à Jérusalem, se répand par toute la terre, et il ne nous reste de Théobute que le souvenir de son ambition et de son apostasie, qui forme un monument incontestable de la vérité du christianisme et de celle des miracles sur lesquels les chrétiens fondaient la divinité de leur religion.

Si la religion chrétienne eût été fausse, elle ne pouvait résister aux attaques de cette espèce d'ennemis qu'autant que la puissance temporelle leur aurait imposé silence, et aurait empêché qu'ils ne découvrissent l'imposture des chrétiens.

Mais cette autorité temporelle persécutait les chrétiens, protégeait et encourageait leurs ennemis.

Il n'y a que deux moyens d'expliquer le progrès de la religion chrétienne et l'extinction totale des sectes qui se séparèrent d'elle et qui l'attaquèrent à sa naissance : ces moyens sont, ou l'impossibilité d'obscurcir l'évidence des faits sur lesquels elle s'appuyait, ou une attention continuelle de la puissance séculière à empêcher tous ceux qui se séparaient de l'Église et des apôtres d'en révéler la fausseté : or, s'il y a quelque chose de certain, c'est que la puissance séculière employait contre les chrétiens toute sa vigilance et toutes ses forces.

Ainsi, si la religion chrétienne était fausse , ses progrès et l'extinction de la secte de Théobute et de plusieurs autres sectes qui l'ont attaquée à sa naissance seraient non-seulement un effet sans

[1] Dupin, Hist. des contr. du douzième siècle, c. 6.

cause, mais un fait arrivé malgré le concours de toutes les causes qui devaient nécessairement l'empêcher.

THÉODOTE, hérétique associé par les auteurs ecclésiastiques à Cléobule, et chef de secte du temps des apôtres. *Voyez* à l'article CLÉOBULE les conséquences qu'on peut tirer de l'extinction de ces sectes en faveur du christianisme.

On confond mal à propos ce Théodote avec Théodote de Bysance [1].

THÉODOTE LE VALENTINIEN n'est connu que par ses églogues que le père Combéfis nous a données sur le manuscrit de la bibliothèque des pères dominicains de la rue Saint-Honoré : ces églogues ne contiennent qu'une application de l'Écriture au système de Valentin. Théodote prétend y prouver les différens points de la doctrine de Valentin par quelques passages de l'Écriture : cet ouvrage a été commenté par le père Combéfis, et se trouve dans la bibliothèque grecque de Fabricius, tom. 5, p. 135.

THÉODOTE DE BYSANCE, surnommé le Corroyeur, du nom de sa profession, prétendit que Jésus-Christ n'était qu'un homme : il se fit des disciples qu'on nomma Théodotiens.

Ce n'est point ici une erreur de l'esprit ; c'est une hérésie dans laquelle l'amour-propre de Théodote se jeta comme dans un asile pour éviter les reproches qu'il s'était attirés par son apostasie.

Pendant la persécution qui s'éleva sous Marc-Aurèle, Théodote fut arrêté avec beaucoup de chrétiens, qui confessèrent Jésus-Christ et remportèrent la couronne du martyre. Théodote renonça à Jésus-Christ ; les fidèles lui firent tous les reproches que méritait son crime et que le zèle inspirait dans ces temps de ferveur.

Pour se dérober à l'indignation des fidèles de Bysance, héodote se retira à Rome ; mais il y fut reconnu, et fut regardé avec horreur.

Théodote représenta d'abord que Jésus-Christ même traitait avec moins de rigueur ceux qui l'offensaient, puisqu'il avait déclaré qu'il pardonnait ce qu'on dirait contre lui ; et enfin que son crime n'était pas aussi grand qu'on le prétendait, puisqu'en reniant Jésus-Christ, il n'avait renié qu'un homme né d'une vierge, à la vérité par l'opération du Saint-Esprit, mais sans aucune

[1] Théodoret, Hæret. Fab., l. 2, præf. Euseb., Hist. eccles., l. 4, c. 22. Notes d'Usser. sur l'ép. de saint Ignace aux Tralliens.

[redacted]

autre prérogative que celle d'une vie plus sainte et d'une vertu plus éminente [1].

Cette doctrine souleva tout le monde, et Théodote fut excommunié par le pape Victor : Théodote trouva cependant des disciples qui prétendaient que la doctrine de leur maître avait été enseignée par les apôtres jusqu'au pontificat de Zéphyrin, qui avait corrompu la doctrine de l'Église en faisant un dogme de la divinité de Jésus-Christ.

Les catholiques réfutaient ces difficultés par le témoignage de l'Écriture, par les hymnes et par les cantiques que les chrétiens avaient composés dès le commencement de l'Église, par les écrits des auteurs ecclésiastiques qui avaient précédé Victor, tels que saint Justin, Miltiade, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Méliton, qui avaient tous enseigné et défendu la divinité de Jésus-Christ, enfin par l'excommunication même que Victor avait prononcée contre Théodote [2].

Pour se défendre contre l'évidence de ces raisons, les Théodotiens retranchèrent de l'Écriture tout ce qui était contraire à leur doctrine. « Ils ont corrompu sans pudeur les saintes Écritures, dit » un auteur qui écrivait contre eux, ils ont aboli la règle de l'an» cienne foi,... et il est aisé à ceux qui en voudront prendre la peine » de voir si je dis la vérité : il ne faut que conférer ensemble les » exemplaires et l'on verra bientôt la différence, car ceux d'As» clépiade ne s'accordent pas avec ceux de Théodote, et il est fort » aisé d'en trouver des copies parce que leurs disciples ont un » grand soin de transcrire les corrections ou plutôt les corrup» tions de leur maître; les copies d'Hermophile sont encore diffé» rentes des autres, et celles d'Apollone ne s'accordent pas même » entre elles, y ayant bien de la différence entre les premières et » les dernières. Il est bien difficile qu'ils ne s'aperçoivent eux» mêmes combien cette témérité est criminelle ; car en corrom» pant ainsi les Écritures ils font voir, ou qu'ils n'ont point de foi, » s'ils ne croyaient pas que le Saint-Esprit les a dictées, ou qu'ils » se croyaient eux-mêmes plus habiles que le Saint-Esprit : et ils » ne peuvent pas nier que ces changemens ne viennent d'eux, » puisque les exemplaires où ils se trouvent sont écrits de leurs

[1] Auctor Apprend. ad Tert., De præscrip., c. ultimo. Épiph., Hær. 54. Théodoret, Hæret., fab., l. 2, c. 5.

[2] Théodoret, Hæret., fab., l. 2, c. 2. Euseb., Hist. eccles., l. 4, c. 28.

» propres mains, et qu'ils ne les sauraient montrer dans aucun » exemplaire plus ancien qu'eux, pour dire qu'ils les ont puisés » de ceux dont ils avaient d'abord reçu les premières instructions » du christianisme. Quelques-uns d'entre eux n'ont pas même » voulu prendre la peine de corrompre les Écritures; mais ils ont » rejeté tout d'un coup et la loi et les prophètes, sous prétexte » que la grâce de l'Évangile leur suffit [1]. »

Les Théodotiens joignirent à ces infidélités toutes les subtilités d'une logique contentieuse et minutieuse. « Ils ne connaissent » pas Jésus-Christ, dit l'auteur que j'ai cité, d'autant qu'ils ne » cherchent pas ce qu'on lit dans la parole de Dieu, mais qu'ils » examinent curieusement par quelle figure du syllogisme ils sou- » tiendraient leur hérésie; quand on leur propose quelque endroit » de l'Écriture, ils regardent s'il fait un argument conjonctif ou » disjonctif [2]. »

Les Théodotiens appuyaient leur sentiment sur tous les passages de l'Écriture dans lesquels Jésus-Christ parle comme un homme, et supprimaient tous ceux qui établissent sa divinité.

Un des principaux disciples de Théodote de Bysance fut Théodote le Banquier, qui, pour établir plus incontestablement que Jésus-Christ n'était en effet qu'un homme, prétendit qu'il était inférieur à Melchisédec et forma la secte des Melchisédéciens. Asclépiade et les autres dont il est parlé dans le fragment que nous avons rapporté ne firent point de secte.

Il est certain, par ce qu'on vient de dire, qu'il y a eu sur la fin du second siècle un Théodote qui renia Jésus-Christ, qui encourut l'indignation de tous les fidèles, qui fut excommunié, parce qu'il prétendait n'avoir renié qu'un homme né de la Vierge et doué d'une sainteté et d'une vertu éminente.

1° Par le motif qui porta Théodote à nier la divinité de Jésus-Christ, il est évident que cet hérétique n'accorda à Jésus-Christ que les qualités qu'il ne pouvait lui refuser; il était donc incontestable que Jésus-Christ était né d'une Vierge, par l'opération du Saint-Esprit, et qu'il était d'une sainteté éminente; car Théodote avait un grand intérêt à refuser ces prérogatives à Jésus-Christ, et il avait beaucoup de lumières et peu de délicatesse sur les moyens de défendre son sentiment, puisqu'il corrompait

[1] Caius, apud Euseb. Hist. eccles., l. 4, c. 28.
[2] Ibid.

[redacted]

l'Écriture pour combattre avec plus de vraisemblance la divinité de Jésus-Christ. Les faits et les miracles qui prouvaient que Jésus-Christ était né d'une Vierge, par l'opération du Saint-Esprit, étaient donc incontestables, et l'aveu de Théodote est à cet égard beaucoup plus fort que le témoignage des auteurs païens ; j'ose dire que le pyrrhonisme le plus scrupuleux n'en peut exiger de plus sûr.

2° L'excommunication de Théodote prouve incontestablement que la divinité de Jésus-Christ était un dogme fondamental de la religion chrétienne très-expressément enseigné dans l'Église ; qui faisait la base de la religion chrétienne, puisqu'il entrait dans les cantiques et dans les hymnes composés presque à la naissance du christianisme, et qu'il avait été enseigné par les apôtres ; car il est impossible que des gens grossiers et ignorans, tels que les premiers prédicateurs du christianisme, se soient élevés tout à coup à la croyance de la divinité du Verbe, et qu'ils s'y soient élevés par les seules lumières de la raison : c'est une vérité qui ne sera contestée par aucun de ceux qui ont réfléchi sur la marche de l'esprit humain et qui en connaissent tant soit peu l'histoire.

Quelle est donc la témérité de ceux qui soutiennent que la divinité du Verbe est un dogme platonicien introduit dans le christianisme par les Platoniciens ! Les épîtres de saint Paul, où la divinité du Verbe est si clairement enseignée, sont-elles l'ouvrage d'un Platonicien ?

3° Les Théodotiens avaient corrompu l'Écriture ; la doctrine de l'Écriture sur la divinité de Jésus-Christ était donc alors si claire que la subtilité de la logique ne pouvait l'obscurcir.

4° Il était aisé de découvrir l'imposture des Théodotiens en comparant leurs exemplaires de l'Écriture avec le canon de l'Église ; les catholiques avaient donc conservé l'Écriture pure et sans altération.

5° On oppose aux Théodotiens tous les auteurs ecclésiastiques qui ont précédé le pape Victor ; on ne doutait donc pas alors que ces Pères n'eussent enseigné la divinité de Jésus-Christ, et l'on était vraisemblablement alors aussi en état de juger du sens des Pères que l'auteur du Platonisme dévoilé, Sandus, Jurieu, Wisthon, etc.

6° On voit des Théodotiens qui, pressés par les prophéties, nient leur autorité ; les prophéties qui annoncent le Messie et qui établissent sa divinité étaient donc claires alors et facilement ap-

plicables à Jésus-Christ, puisqu'on les corrompt ou qu'on les nie lorsqu'on attaque le divinité de Jésus-Christ. Tous les Juifs et les Infidèles, dans ces temps, avaient donc assez de lumières pour connaître la vérité de la religion chrétienne.

7° Comme Théodote enseignait cette doctrine dans un temps de persécution, il n'est pas étonnant que, malgré l'évidence de la doctrine catholique sur la divinité de Jésus-Christ, il se soit fait des disciples; mais il paraît impossible qu'il ne se soit pas attaché tous les chrétiens, si la divinité de Jésus-Christ n'était pas un dogme incontestable dans l'Église : dix chrétiens qui auraient résisté à la doctrine de Théodote seraient, en faveur des faits qui établissent la divinité de Jésus-Christ, un témoignage infiniment plus sûr que celui de dix mille Théodotiens contre ce fait. Or, il est certain que Théodote ne pervertit que peu de disciples et que sa secte s'éteignit, tandis que les chrétiens se multiplièrent à l'infini, même au milieu des persécutions; quelle est donc la philosophie, la critique ou l'équité de ceux qui prétendent que la divinité de Jésus-Christ n'était pas enseignée clairement pendant les trois premiers siècles de l'Église?

TURLUPINS, fanatiques débauchés du quatorzième siècle, qui joignirent aux erreurs des Béguards les infamies des cyniques; ils furent excommuniés par Grégoire XI; les princes chrétiens les punirent sévèrement; on en fit brûler un assez grand nombre : cette sévérité et l'horreur qu'excitait leur infamie, anéantirent bientôt cette secte [1].

V

VALDO. *Voyez* Vaudois.

VALÉSIENS. *Voyez* Eunuques.

VALENTIN, hérétique qui parut vers le milieu du second siècle. Il forma une secte considérable, et les Pères ont beaucoup écrit contre lui et contre ses erreurs.

Ce qui nous reste de son système a paru si obscur à quelques critiques qu'ils n'ont point hésité à regarder Valentin et ses disciples comme des insensés, et ses erreurs comme un assemblage d'extravagances qui ne méritaient pas d'être examinées.

[1] Prateole, Elenchus hæresium. Bernard de Lutzenbourg. Gaguin, Hist., l. 9.

[redacted]

Ces critiques ne prétendent pas, je crois, que les erreurs des Valentiniens aient été des absurdités palpables et des contradictions manifestes. L'esprit humain n'est pas capable d'admettre de pareilles contradictions; il n'y a point d'homme qui puisse croire que deux et deux font cinq, parce que l'esprit humain ne peut pas croire qu'une chose est et n'est pas en même temps.

Les erreurs des Valentiniens n'étaient donc que des erreurs appuyées sur des principes faux, mais spécieux, ou des conséquences mal déduites des principes vrais.

L'étendue de la secte de Valentin, le soin avec lequel les Pères ont réfuté ses erreurs, supposent que ses principes étaient analogues aux idées de ce siècle; j'ai donc pensé que l'examen du système de Valentin pouvait servir à faire connaître l'état de l'esprit humain dans ce siècle, les principes philosophiques qui dominaient dans ce siècle, l'art avec lequel Valentin les a conciliés avec le christianisme, et la philosophie des Pères, dont on parle aujourd'hui si légèrement et souvent mal à propos.

Je crois même qu'indépendamment de ces considérations, le système de Valentin peut former un objet intéressant pour ceux qui aiment l'histoire de l'esprit humain.

On voit, par ce que nous venons de dire, que le système de Valentin était un système philosophique et théologique, ou son système philosophique appliqué à la religion chrétienne : examinons ces deux objets.

Des principes philosophiques de Valentin.

Les Chaldéens reconnaissaient un Être suprême, qui était le principe de tout; cet Être suprême avait, selon eux, produit des génies qui en avaient produit d'autres moins parfaits qu'eux; ces génies, dont la puissance avait toujours été en décroissant, avaient enfin produit le monde et le gouvernaient. Leur philosophie s'était répandue chez presque tous les peuples qui cultivaient les sciences. Pythagore avait adopté beaucoup de leurs idées, et Platon les avait exposées avec tous les charmes de l'imagination; il avait, pour ainsi dire, animé tous les attributs de l'Être suprême, il les avait personnifiés.

La philosophie de Pythagore, celle de Platon, et le système des émanations, s'étaient fort répandus dans l'Orient; on en transporta les principes dans le christianisme, comme on peut le voir

par un grand nombre d'hérésies du premier et du second siècle : on ne connaissait point d'autre philosophie dans l'Orient, et surtout à Alexandrie, où Valentin avait étudié [1].

Valentin avait été satisfait de ces principes, et il entreprit de les transporter dans la religion chrétienne ; mais il suivit une méthode bien différente de celle des Gnostiques et des autres hérétiques [2].

Le spectacle des malheurs qui affligent les hommes, leurs vices, leurs crimes, la barbarie des puissans envers les faibles, avaient fait sur Valentin des impressions profondes, et il ne pouvait croire que des hommes aussi méchans fussent l'ouvrage d'un Dieu juste, saint et bienfaisant. Il crut que les crimes des hommes avaient leurs causes dans les passions, et que les passions naissent de la matière ; il supposa qu'il y avait dans la matière des parties de différentes espèces et des parties irrégulières qui ne pouvaient s'ajuster avec les autres. Valentin crut que Dieu avait réuni les parties régulières et qu'il en avait formé des corps réguliers ; mais les parties irrégulières que Dieu avait négligées étant restées mêlées avec les productions organisées et régulières causaient des désordres dans le monde ; Valentin croyait par ce moyen concilier la Providence avec les désordres qui règnent sur la terre [3].

Mais tout existant par l'Être suprême, comment avait-il produit une matière indocile à ses lois ? Comment cette matière pouvait-elle être la production d'un esprit infiniment bon ?

Cette difficulté détermina Valentin à abandonner son premier sentiment, ou à joindre à ses premières idées les principes du système des Platoniciens.

On supposait, dans ce système, que tout était sorti du sein même de l'Être suprême par voie d'émanation, c'est-à-dire comme la lumière sort du soleil pour se répandre dans toute la nature, ou, en suivant une autre comparaison prise chez les Indiens, comme les fils de l'araignée sortent de son corps.

La production du monde corporel est une des grandes difficultés de ce système ; car, tout venant de l'Intelligence suprême par voie d'émanation, comment en était-il sorti autre chose que des esprits ? comment la matière pouvait-elle exister ?

[1] Iræn., l. 2, c. 10; l. 1, c. 3.

[2] Tert., De præscrip., c. 7. Epiph., Hær., 31. Person., in vindiciis Ignat.

[3] Valent., Dissert. apud Grab. Dissert. PP. sæc. 2, p. 55.

Pour expliquer, dans ce système, la production du monde corporel, on rechercha tout ce qu'un esprit pouvait produire ; on fit dans l'homme même toutes les observations qui pouvaient faire connaître les productions dont un esprit est capable.

On remarqua que notre esprit connaissait qu'il formait des idées ou des images des objets : ces images étaient des êtres réels, produits par l'esprit, et distingués de lui, puisqu'il les considérait comme des tableaux placés hors de lui. On crut, par ce moyen, expliquer comment l'Être suprême avait produit des esprits.

Nous n'avons pas seulement des idées, nous sentons en nous-mêmes des passions qui nous transportent, des désirs violens qui nous agitent ; ces désirs, ces passions ne nous éclairent point et ne représentent rien ; ce sont donc, à proprement parler, des forces motrices qui sortent du fond de notre âme : comme l'âme après ces agitations rentre dans le calme, on crut que ces désirs ou ces forces motrices en sortaient, et l'on crut concevoir par-là qu'un esprit pouvait produire des forces motrices ou des esprits moteurs et agités sans cesse.

Nous ne sommes pas toujours agités par les passions ou jouissans d'un calme serein ; nous éprouvons des états de langueur, de tristesse, des sentimens de haine ou de crainte, qui obscurcissent nos idées et semblent nous ôter toute action : ces affections qui sortaient encore du fond de notre âme parurent avoir avec la matière brute et insensible une analogie complète, et l'on crut pouvoir faire sortir d'un principe spirituel des esprits et de la matière.

Mais, comme l'Intelligence suprême n'était point sujette aux passions humaines, il n'était pas possible de faire sortir le monde immédiatement de cette intelligence, et l'on imagina une longue chaîne d'esprits, dont le nombre était, comme on le voit, absolument arbitraire.

Voilà, ce me semble, la suite des idées qui conduisirent l'esprit des philosophes au système des émanations que Valentin adopta : voyons comment il en appliqua les principes au christianisme.

Application des principes de Valentin à la religion chrétienne.

La religion chrétienne nous apprend que la première production de l'Être suprême est son Fils ; que c'est par ce Fils que tout

a été créé, qu'il y a un Saint-Esprit, une sagesse et une infinité d'esprits de différens ordres.

Voilà le premier objet que Valentin envisagea dans la religion chrétienne; il ne commença donc pas l'explication de l'origine du monde comme Moïse nous la décrit, mais par la production du Verbe, de la sagesse et des esprits inférieurs; il fit ensuite sortir des premières productions le monde corporel et les esprits humains; enfin il expliqua comment ces esprits sont ensevelis dans les ténèbres, comment ils s'unissent à un corps, et comment parmi tous les esprits purs il s'est formé un Sauveur qui a délivré les hommes des ténèbres et les a rendus capables de s'élever jusqu'aux esprits purs et de jouir de leur bonheur : voici toutes ses explications.

L'Être suprême est un esprit infini, tout-puissant, existant par lui-même; lui seul est par conséquent éternel, car tout ce qui n'existe pas par lui-même a une cause et a commencé.

Avant l'époque où tout a commencé, l'Être suprême existait seul; il se contemplait dans le silence et dans le repos, il existait seul avec sa pensée; il n'y avait, selon les Platoniciens, rien autre chose d'essentiel à un esprit, et ils pensaient que nous-mêmes, lorsque nous nous examinions, nous ne trouvions en nous rien de plus que notre substance et notre pensée.

Après une infinité de siècles, l'Être suprême sortit pour ainsi dire de son repos; il voulut communiquer l'existence à d'autres êtres.

Ce désir vague de communiquer l'existence n'aurait rien produit si la pensée ne l'avait dirigé et ne lui eût fixé pour ainsi dire un objet et tracé un plan : il fallut donc que l'Être suprême confiât pour ainsi dire son désir à sa pensée, afin qu'elle pût en diriger l'exécution; et c'est ce que Valentin exprimait d'une manière figurée en disant que l'Être suprême ou le *Bytos* avait laissé tomber ce désir dans le sein de la pensée.

La pensée avait donc formé le plan du monde : ce plan est le monde intelligible que les Platoniciens imaginaient en Dieu.

L'Être suprême, trop grand pour exécuter lui-même son dessein, avait produit un esprit, et l'avait produit par sa seule pensée; car un esprit qui pense produit une image distinguée de lui, et cette image est une substance dans le système des Valentiniens, comme elle paraît l'avoir été dans le sentiment de quelques Platoniciens.

[redacted]

L'esprit produit par la pensée était une intelligence capable de comprendre son dessein, et douée d'un jugement infaillible pour en suivre l'exécution.

Ainsi, selon Valentin, l'esprit et la vérité étaient sortis du sein de la pensée; c'était en quelque sorte le fruit du mariage de l'Être suprême avec la pensée.

L'esprit, ou le fils unique, connut qu'il était destiné à produire des êtres capables de glorifier l'Être suprême, et vit qu'il fallait que ces êtres fussent capables de penser et eussent la vie: c'est ce que Valentin exprimait encore d'une manière figurée, en disant que le mariage de l'esprit et de la vérité avait produit la vie et la raison.

La raison et la vie étant produites, l'esprit créateur connut qu'il pouvait former des hommes, et avec les hommes composer une société d'êtres pensans capables de glorifier l'Être suprême; et c'est ce que Valentin exprimait en disant que du mariage de la raison et de la vie étaient sortis l'homme et l'Église.

Voilà les huit Éons ou les huit premiers principes de tout, selon Valentin; il prétendait les trouver dans le commencement de l'Évangile de saint Jean.

Tous ces Éons connaissaient Dieu; mais la connaissance qu'ils en avaient était bien inférieure à celle qu'en avait l'esprit ou le fils unique.

La sagesse, qui était le dernier des Éons, vit avec peine la prérogative du fils unique ou de l'esprit; elle s'efforça de former une idée qui représentât l'Être suprême; mais l'idée qu'elle s'en forma n'était qu'une image confuse. Ainsi, tandis que les productions des autres Éons étaient des substances spirituelles et intelligentes, l'effort que la sagesse fit pour former l'idée de l'Être suprême ne produisit qu'une substance spirituelle, informe, et d'une nature absolument différente des autres esprits.

La sagesse, étonnée des ténèbres dans lesquelles elle s'était ensevelie, sentit son erreur et sa témérité; elle voulut dissiper la nuit dont elle était environnée; elle fit des efforts, et ces efforts produisirent dans la substance informe des forces; elle sentit qu'elle ne pouvait dissiper ses ténèbres, et qu'elle devait attendre de Dieu seul la force nécessaire pour recouvrer la lumière.

L'Être suprême fut touché de son repentir: pour la rétablir dans sa première splendeur et pour prévenir ce désordre dans les autres Éons, l'esprit ou le fils unique produisit le Christ, c'est-à-

dire une intelligence qui éclairait les Éons, qui leur apprit qu'ils ne pouvaient connaître l'Être suprême, et un Saint-Esprit qui leur fit sentir tout le prix de leur état et tout ce qu'ils devaient à l'Être suprême ; il leur apprit à le louer et à le remercier.

Les Éons, par ce moyen, furent fixés dans leur état, et formèrent une société d'esprits qui étaient parfaitement dans l'ordre.

Ces esprits connurent leurs perfections ; et comme la connaissance d'un esprit produit une image distinguée de cet esprit, les Éons, en connaissant leurs perfections réciproques, produisirent un esprit qui était l'image de leurs perfections et qui les réunissait toutes.

Cet esprit était donc le chef naturel des Éons ; ils connurent qu'étant leur chef, il fallait des ministres pour exécuter ses ordres: ils en produisirent, et ces ministres sont les anges.

Cependant l'esprit que la sagesse avait produit restait enseveli dans les ténèbres ; le fils unique ou l'intelligence, après avoir éclairé les Éons, donna à cet esprit informe la faculté de connaître: il ne l'eut pas plus tôt reçue, qu'il aperçut son bienfaiteur ; mais le fils unique ou l'intelligence se retira, et laissa cet esprit, ou la fille de la sagesse, avec un désir violent de le connaître; mais son essence ne le lui permettait pas. Elle fit, pour se le représenter, les plus grands efforts, en sentit l'inutilité et fut accablée de tristesse.

Un esprit ne fait point d'effort sans produire quelque chose hors de lui; ainsi de l'agitation de cet esprit (ou de l'Entyme) se produisit la tristesse : elle sentit ensuite que ses efforts l'avaient affaiblie ; elle craignit de mourir, et produisit la crainte, l'inquiétude, l'angoisse. D'autres fois elle se rappelait la beauté de l'intelligence qui l'avait douée de la faculté de connaître, cette image la réjouissait, et sa joie produisait la lumière; enfin elle retombait dans la tristesse.

Toutes ces productions sont des substances spirituelles, mais qui n'ont point la faculté de connaître; ce sont des mouvemens ou des forces motrices, qui se resserrent ou qui se dilatent.

Pour faire cesser les efforts et les angoisses de la fille de la sagesse, l'intelligence envoya le Sauveur vers *Achamot* : le Sauveur l'éclaira et la délivra de ses passions; Achamot délivrée de ses passions commença à rire, et son rire fut la lumière.

Dans le moment où *Achamot* fut délivrée de ses passions, elle produisit un être surnaturel qui fut le fruit de la lumière dont

[redacted]

elle avait été éclairée et de la joie qu'elle en avait ressentie.

L'âme qu'elle produisit fut donc un âme sensible et intelligente.

Toutes les passions produites par *Achamot* étaient encore confondues et formaient le chaos, le Christ les réunit et forma la matière, il sépara la lumière des autres passions, et la terre parut.

Ce nouveau monde corporel fut dont composé de deux parties, dont l'une renfermait la lumière et l'autre la terre.

Dans la région de la lumière était l'âme qu'*Achamot* avait produite et qu'elle avait douée de la sensibilité et de la faculté de connaître.

La première affection de cette âme fut le sentiment de son existence; avant d'avoir rien connu, elle sentit qu'elle existait.

Comme toutes les affections de l'âme produisent hors de l'âme des êtres semblables à ces affections, l'âme qui habitait dans la région de la lumière produisait une âme qui n'était que sensible.

Achamot unit à cette âme sensible une âme spirituelle, et de la réunion de ces deux êtres il se forma un être sensible et intelligent.

Les sentimens de joie, de tristesse, etc., ne sont, dans les principes de Valentin, que des efforts ou des forces motrices; ainsi une âme sensible est douée d'une force motrice : l'âme sensible et l'âme spirituelle réunies forment donc un être capable, non-seulement de connaître et de sentir, mais encore de mettre en mouvement la matière, d'agir sur elle et d'en recevoir les impressions.

Il connut les différentes manières dont il pouvait agir sur la matière et dont la matière pouvait réagir sur lui ; il forma donc des corps organisés, il y logea les âmes sensibles et spirituelles, et produisit sur la terre les plantes, les animaux, les hommes. Cet esprit est le créateur, selon Valentin, et non pas l'Être suprême, qui, étant un esprit exempt de toute passion, ne peut agir sur la matière et la façonner.

L'esprit qui habitait dans la région lumineuse, et le créateur qui occupait la région de la terre étaient composés d'une partie spirituelle; ils ne connaissaient pas l'Être suprême, ils ne voyaient rien au-dessus d'eux : ainsi le *Demiurgue* voulut être regardé dans les cieux comme le seul Dieu, et le créateur fit la même chose sur la terre.

Les hommes sur la terre vivaient donc dans une ignorance profonde de l'Être suprême; le Sauveur est descendu pour les éclairer:

lorsque les hommes spirituels se seront perfectionnés par la doctrine qu'il a enseignée, la fin de toutes choses sera, disaient les Valentiniens; alors, tous les esprits ayant reçu leur perfection, *Achamot*, leur mère, passera de la région moyenne dans le *Plérome*, et sera mariée au Sauveur formé par les Éons et leur chef : voilà l'époux et l'épouse dont l'Écriture nous parle.

Les hommes spirituels, dépouillés de leur âme et devenus esprits purs, entreront aussi dans le Plérome, et seront les épouses des Anges qui environnent le Sauveur.

L'auteur du monde passera dans la région moyenne où était sa mère; il y sera suivi des âmes des justes qui n'auront point été élevés au rang des esprits purs, et qui conserveront leur sensibilité; ils ne passeront point la moyenne région : car rien d'animal n'entrera dans le Plérome.

Alors le feu, qui est caché dans le monde, paraîtra, s'allumera, consumera toute la matière, et se consumera avec elle, jusqu'à s'anéantir.

Dans le système de Valentin, l'Être suprême était un pur esprit qui se contemplait, et qui trouvait son bonheur dans la connaissance de ses perfections : c'était là le modèle que tous les esprits devaient imiter, tous devaient tendre à cette perfection sans y prétendre; mais ils en approchaient autant qu'il était possible à une créature lorsqu'ils s'étaient délivrés de toutes les passions.

Dans le système de Valentin, ces passions étaient des puissances aveugles et des substances étrangères à l'âme; il fallait que l'homme veillât sans cesse pour les chasser de son cœur : par ce moyen l'homme devenait un pur esprit, c'est-à-dire une intelligence qui n'avait que des idées et point de sentiment; c'était alors que l'âme devenait un séjour digne du Père céleste [1].

Valentin baptisait au nom du Père de toutes choses qui était inconnu de la vérité, mère de toutes choses, de Jésus-Christ qui était descendu pour racheter les vertus. Ce sont vraisemblablement ces manières d'administrer le baptême qui ont donné naissance à la coutume de rebaptiser et à l'erreur des Rebaptisans.

[1] Iræn., l. 1, c. 2. Tert. adversùs Valent. Epiph. Massuet, édit. de S. Iræn. Dissert., art. 1. Clem. Alex. Strom., l. 2, p. 409. Philastr. Théodoret, l. 1. Hæret. Fab., c. 7. Aug., De hær., c. 31. Damascen., De hær., c. 37.

[redacted]

Il est inutile de s'arrêter à réfuter ces erreurs, qui portent toutes sur une fausse idée de la toute-puissance de l'Être suprême. Tout le système valentinien se dissipe lorsqu'on fait attention que l'Être suprême existant par lui-même doit avoir une puissance infinie, et n'a besoin que d'un acte de sa volonté pour faire exister des esprits et des corps, et qu'il peut imprimer à la matière tous les mouvemens possibles.

Les Pères ont réfuté solidement ces erreurs, et fait voir l'abus que les Valentiniens faisaient des saintes Écritures en faveur de leur sentiment. Il n'est pas possible de copier ici tout ce qu'ils ont dit; mais nous ne pouvons nous dispenser de faire quelques remarques sur leurs ouvrages contre les Valentiniens. 1° Ils y font voir une métaphysique profonde et une grande force de raisonnement. 2° Ils prouvent que toute l'Église chrétienne professait la croyance qu'ils défendent, et qui est la même que celle d'aujourd'hui. 3° Il est évident que ces Pères n'étaient pas des Platoniciens, et que les Chrétiens n'avaient point emprunté leurs dogmes de ces philosophes; car, je le répète, c'est, si je peux m'exprimer ainsi, par la masse de la doctrine de l'Église qu'il faut juger de celle des Pères, et non pas par quelques passages détachés de leur place et dépouillés des explications que les Pères eux-mêmes ont données de leur sentiment [1].

On ne sait quelle était l'origine de Valentin ni précisément quand il enseigna son erreur; il paraît qu'il fut célèbre vers le milieu du second siècle [2].

Il eut beaucoup de disciples; les plus célèbres furent Ptolomée, Secundus, Héracléon, Marc, Colarbasse, Bassus, Florin, Blastus, qui répandirent sa doctrine, et formèrent des sectes souvent étendues, et qui étaient fort nombreuses dans les Gaules du temps de saint Irénée, qui nous a donné le plus de lumières sur cette secte [3].

Voyez à l'article MARC, les changemens qu'on fit dans ce système.

[1] Tert. Iræn. Clem. Alex. Epiph., ibid.

[2] *Voyez*, sur cela, Pearson, Vind.; Ignat., part. 2, c. 7; Dodwel; Ittig., De hæres...; Grabbe, Spicileg.

[3] Thomasius a prétendu que la secte des Valentiniens a été si nombreuse qu'elle avait presque fait équilibre avec l'Église catholique; mais c'est un sentiment destitué de preuves dans Thomasius et contraire à tous les monumens de l'histoire ecclésiastique.

VAUDOIS, disciples de Pierre Valdo, riche marchand de Lyon.

La mort subite d'un ami qui tomba presque à ses pieds lui fit faire de profondes réflexions sur la fragilité de la vie humaine et sur le néant des biens de la terre. Il voulut y renoncer pour ne s'occuper que de son salut, et distribua tous ses biens aux pauvres; il voulut inspirer aux autres le détachement du monde et le dépouillement des richesses; il exhorta, prêcha, et, à force de prêcher le désintéressement, il se persuada que la pauvreté évangélique, sans laquelle on ne pouvait être chrétien, ne permettait de rien posséder.

Plusieurs personnes suivirent l'exemple de Pierre Valdo, et formèrent, vers l'an 1136, une secte de gens qu'on appelait les pauvres de Lyon, à cause de la pauvreté dont ils faisaient profession. Valdo leur expliquait le nouveau Testament en langue vulgaire, et devint l'oracle de ce petit troupeau.

Le zèle de ses disciples s'échauffa bientôt, et ils ne se contentèrent pas de pratiquer la pauvreté, ils la prêchèrent, et s'érigèrent en apôtres, quoiqu'ils ne fussent que de simples laïques sans mission. L'Église de Lyon, sans condamner leurs motifs et leur zèle, voulut les renfermer dans de justes bornes; mais Valdo et ses disciples avaient une trop haute idée d'eux-mêmes pour déférer aux avis de l'Église de Lyon. Ils prétendirent que tous les chrétiens devaient savoir l'Écriture, que tous étaient prêtres et que tous étaient obligés d'instruire le prochain. Fondés sur ces principes qui renversaient le gouvernement de toute l'Église, les Vaudois continuèrent à prêcher et à se déchaîner contre le clergé. Si l'Église leur imposait silence, ils répondaient ce que les apôtres avaient répondu au sénat des Juifs, lorsqu'il leur défendait de prêcher la résurrection de Jésus-Christ : *Faut-il obéir à Dieu ou aux hommes?*

Les Vaudois savaient l'Écriture, ils avaient un extérieur mortifié, leurs mœurs étaient austères, et chaque prosélyte devenait un docteur.

D'un autre côté la plus grande partie du clergé, sans lumière et sans mœurs, n'opposait communément aux Vaudois que son autorité. Les Vaudois firent des progrès rapides, et, après avoir employé tous les ménagemens possibles, le pape les excommunia, et les condamna avec tous les autres hérétiques qui inondaient alors la France.

Les foudres de l'Église irritèrent les Vaudois ; ils attaquèrent l'autorité qui les condamnait.

Fondés sur la nécessité de renoncer à toute possession pour être vraiment chrétien, Valdo et ses disciples prétendirent que l'Église romaine avait cessé d'être la vraie Église depuis qu'elle avait des possessions et des biens temporels ; que ni le pape, ni les évêques, ni les abbés, ni les clercs, ne devaient posséder ni biens-fonds, ni dignités temporelles, ni fiefs, ni droits régaliens ; que les papes, qui avaient approuvé ou excité les princes pour faire la guerre, étaient de vrais homicides, et par conséquent sans autorité dans l'Église.

De là les Vaudois concluaient qu'eux seuls étaient la vraie Église, puisqu'eux seuls pratiquaient et enseignaient la pauvreté évangélique.

Après s'être ainsi établis comme la seule vraie Église, ils prétendirent que les fidèles étaient égaux, que tous étaient prêtres, que tous avaient le droit d'instruire, que les prêtres et les évêques n'avaient pas celui de les en empêcher. Ils prouvaient toutes ces prétentions par quelques passages de l'Écriture : tel est le passage de saint Matthieu, dans lequel Jésus-Christ dit à ses disciples qu'ils sont tous frères ; celui de saint Pierre qui dit aux fidèles : Rendez-vous mutuellement service, chacun selon le don qu'il a reçu, comme étant de fidèles dispensateurs des différentes grâces de Dieu ; le passage de saint Marc où Jésus-Christ défend à ses disciples d'empêcher un homme de chasser les démons au nom de Jésus-Christ, quoique cet homme ne suivît pas ses apôtres [1].

Les Vaudois prétendirent donc former une Église nouvelle qui était la vraie Église de Jésus-Christ, qui, par conséquent, avait seule le pouvoir d'excommunier et de damner : par ce moyen, ils calmèrent les consciences alarmées par les foudres de l'Église.

Pour détacher plus efficacement les fidèles de l'Église, ils condamnèrent toutes ses cérémonies : la loi du jeûne, la nécessité de la confession, les prières pour les morts, le culte des saints, et en un mot tout ce qui pouvait concilier aux pasteurs légitimes le respect et l'attachement des peuples ; enfin, pour entretenir les peuples dans l'ignorance, ils condamnèrent les études et les académies, comme des écoles de vanité.

Tel fut le plan de religion que les Vaudois imaginèrent pour se

[1] Math., 23. Prim. Petri, c. 4, ℣. 10.

défendre contre les anathèmes de l'Église et pour se faire des prosélytes.

Ils ne fondaient cette prétendue réforme, ni sur la tradition, ni sur l'autorité des conciles, ni sur les écrits des Pères, mais sur quelques passages de l'Écriture mal interprétés; ainsi Valdo et ses disciples ne formèrent point une chaîne de tradition qui remontât jusqu'à Claude de Turin.

Les Vaudois renouvelèrent : 1° les erreurs de Vigilance sur les cérémonies de l'Église, sur le culte des saints et des reliques, et sur la hiérarchie de l'Église; 2° les erreurs des Donatistes sur la nullité des sacremens conférés par de mauvais ministres et sur la nature de l'Église; 3° les erreurs des Iconoclastes; 4° ils ajoutèrent à ces erreurs que l'Église ne peut posséder des biens temporels.

Nous avons réfuté ces erreurs dans les articles des différens hérétiques qui les ont avancées, et l'erreur qui est particulière aux Vaudois ne mérite pas une réfutation sérieuse.

Les Vaudois n'appuyaient leurs erreurs que sur quelques passages de l'Écriture pris à la lettre. Plusieurs hérétiques, avant eux, avaient déjà suivi cette méthode; mais ces hérétiques avaient fait peu de progrès dans les premiers siècles de l'Église, parce que les fidèles et les ministres de l'Église étaient éclairés dans ces siècles. Mais, au commencement du douzième siècle, les peuples et les ecclésiastiques étaient ignorans, et le sophisme le plus grossier était, pour la plupart des ecclésiastiques, une difficulté insoluble, et pour le peuple une raison évidente.

Il y avait cependant des hommes respectables par leurs lumières et par la régularité de leurs mœurs; mais ils étaient rares, et ils ne purent empêcher que les Vaudois ne séduisissent beaucoup de monde.

Comme la doctrine des Vaudois favorisait les prétentions des seigneurs, et tendait à remettre entre leurs mains les possessions des églises, les Vaudois furent protégés par les seigneurs chez lesquels ils s'étaient réfugiés après avoir été chassés de Lyon. Ces seigneurs, sans adopter leurs erreurs, étaient bien aises de les opposer au clergé, qui condamnait les seigneurs qui avaient dépouillé les églises.

Les Vaudois, chassés du territoire de Lyon, trouvèrent donc des protecteurs, et se firent un grand nombre de prosélytes.

Valdo se retira avec quelques disciples dans les Pays-Bas, d'où

[redacted]

il répandit sa secte dans la Picardie et dans différentes provinces de la France.

Les Vaudois n'étaient pas les seuls hérétiques qui troublassent la religion et l'État; les Albigeois ou les Manichéens, les Publicains ou Popélicains, les Henriciens, etc., avaient formé de grandes sectes en France.

Louis VII fit venir des missionnaires pour les convertir; mais ils prêchèrent sans succès contre les erreurs des Vaudois. Philippe-Auguste, son fils, eut recours à l'autorité; il fit raser plus de trois cents maisons de gentilshommes, où ils s'assemblaient, et entra ensuite dans le Berry où ces hérétiques commettaient d'horribles cruautés. Plus de sept mille furent passés au fil de l'épée; beaucoup d'autres périrent par les flammes, et, de ceux qui purent échapper, les uns qu'on nomma dans la suite Turlupins allèrent dans le pays vallon, les autres en Bohême; les sectateurs de Valdo se répandirent dans le Languedoc et dans le Dauphiné.

Les Vaudois qui s'étaient jetés en Languedoc et en Provence furent détruits par ces terribles croisades que l'on employa contre les Albigeois et contre les hérétiques qui s'étaient si prodigieusement multipliés dans les provinces méridionales de la France. Ceux qui se sauvèrent dans le Dauphiné, se voyant inquiétés par l'archevêque d'Embrun, se retirèrent à Val-Louise et dans les autres vallées où les inquisiteurs les suivirent. Tous ces efforts n'aboutirent qu'à rendre les Vaudois plus dissimulés; enfin, fatigués des poursuites de l'inquisition, ils se joignirent aux débris des Albigeois; ils se retirèrent dans la Gaule cisalpine et entre les Alpes, où ils trouvèrent une asile parmi des peuples qui étaient infectés des hérésies du neuvième et du dixième siècle.

Alphonse, roi d'Aragon, fils de Bérenger IV, comte de Barcelone et marquis de Provence, ayant chassé de ses États tous les sectaires qui ne se convertirent pas, les sectaires provençaux se retirèrent aussi dans les vallées.

Ils n'étaient pas poursuivis avec moins de vivacité en Bohême et dans toute l'Allemagne, d'où ils se sauvèrent aussi dans les vallées, où se rendaient tous les jours d'autres hérétiques chassés de Lombardie et d'Italie; ainsi ces différens bannissemens formèrent dans les vallées de Piémont un peuple d'hérétiques qui adoptèrent la religion des Vaudois.

Le pape exhorta le roi de France, le duc de Savoie, le gouver-

[redacted]

nement de Dauphiné et le conseil delphinal à travailler à les engager à renoncer à leurs erreurs, et même à les y forcer. Les exhortations du pape eurent leur effet, on envoya des troupes dans les vallées.

Quelques années après, Louis XII, passant en Italie, se trouva peu éloigné d'une retraite de ces hérétiques appelée Valputes; il les fit attaquer, et il y eut un carnage horrible. Louis XII crut avoir anéanti l'hérésie, et donna son nom à la retraite où il avait fait périr un si prodigieux nombre d'hérétiques : cette retraite se nomma Val-Louise.

Les Vaudois se retirèrent dans l'intérieur des vallées, et dans ces retraites bravèrent la politique des légats, le zèle des missionnaires, les rigueurs de l'inquisition et la puissance des princes catholiques.

On vit des armées entières consumées dans ces affreuses retraites des Vaudois, et enfin on fut obligé de leur accorder dans ces vallées le libre exercice de leur religion sous Philippe VII, duc de Savoie, vers la fin du quinzième siècle (1488).

Les Vaudois, se croyant indomptables, et non contens du libre exercice de leur religion, envoyèrent des prédicateurs dans les cantons catholiques. Pour réprimer leur témérité, le duc de Savoie envoya à la tête de cinq cents hommes un officier qui entra subitement dans les vallées des Vaudois, où il mit tout à feu et à sang. Les Vaudois prirent les armes, surprirent les Piémontais et les tuèrent presque tous; on cessa de leur faire la guerre.

Vers le milieu du seizième siècle, Œcolampade et Bucer écrivirent aux Vaudois pour les engager à se réunir aux Églises réformées, et malgré la différence de leur croyance l'union se fit. Le formulaire de foi portait :

1° Que le service de Dieu ne pourrait être fait qu'en esprit et en vérité ;

2° Que ceux qui sont et seront sauvés ont été élus de Dieu avant la création du monde;

3° Que quiconque établit le libre arbitre nie la prédestination et la grâce de Dieu;

4° Que l'on ne peut appeler bonnes œuvres que celles qui sont commandées de Dieu, et qu'on ne peut appeler mauvaises que celles qu'il défend ;

5° Qu'on peut jurer par le nom de Dieu, pourvu que celui qui jure ne prenne point le nom de Dieu en vain ;

[redacted]

6° Que la confession auriculaire n'est point commandée de Dieu, et que quand on a péché publiquement on doit confesser sa faute publiquement;

7° Qu'il n'y a point de jours arrêtés pour le jeûne du chrétien;

8° Que le mariage est permis à toutes sortes de personnes, de quelque qualité et condition qu'elles soient;

9° Que celui qui n'a pas le don de continence est obligé de se marier;

10° Que les ministres de la parole de Dieu peuvent posséder quelque chose en particulier pour nourrir leur famille;

11° Qu'il n'y a que deux signes sacramentaux, le baptême et l'eucharistie.

Les Vaudois ayant reçu ces articles avec quelques autres de peu de conséquence, et se croyant plus forts par cette union avec les Protestans d'Allemagne et les Réformés de France, résolurent de professer cette nouvelle croyance : ils chassèrent des vallées dont ils étaient les maîtres tous les curés et les autres prêtres; ils s'emparèrent des églises et en firent leurs prêches.

La guerre de François Ier contre le duc de Savoie favorisait leurs entreprises; mais aussitôt que ces deux princes eurent fait la paix, Paul III fit dire au duc de Savoie et au parlement de Turin que les ennemis qu'ils avaient dans les vallées étaient beaucoup plus à craindre que les Français, et qu'il fallait pour le bien de l'Église et de l'État travailler à les exterminer.

Sa sainteté ayant envoyé, peu de temps après, une bulle qui enjoignait aux juges de ce parlement de punir rigoureusement tous ceux qui leur seraient livrés par les inquisiteurs, ils exécutèrent cet ordre, suivant en cela l'exemple des parlemens de France : on vit brûler tant de Vaudois dans la ville de Turin, qu'on eût dit que son parlement voulait se distinguer des autres par cette manière de procéder.

Les Vaudois se maintinrent cependant dans les vallées, et le duc de Savoie, trop faible pour les détruire, eut recours à François Ier, qui envoya des troupes en Piémont pour cette expédition; ces troupes arrêtèrent un nombre prodigieux de Vaudois qui furent brûlés.

François Ier mourut : Henri II laissa les Vaudois en paix, et ils en jouirent jusqu'à la paix qui termina la guerre d'Espagne et de la France, et qui rétablit le duc de Savoie dans ses États.

Le pape fit faire au duc de Savoie des reproches sur son peu

de zèle contre les Vaudois, et ce prince envoya contre eux des troupes ; mais ils firent une résistance qui détermina le duc à leur accorder encore une fois la paix dont ils jouirent jusqu'en 1570, époque où le duc Emmanuel entra dans une ligue offensive avec plusieurs princes de l'Europe contre les Protestans. Dès qu'elle fut signée, il défendit aux Vaudois de s'assembler, à moins que le gouvernement n'assistât à leurs assemblées.

Ils étaient traités bien plus sévèrement en France, et ils se retirèrent dans les terres neuves, d'où ils furent bientôt chassés par le zèle des missionnaires, aidés et soutenus par les gouverneurs des provinces.

Ces expéditions et les guerres du duc de Savoie avaient dépeuplé ses États ; il était dans l'impuissance de réduire les Barbets ou Vaudois ; il prit le parti de les tolérer, mais à condition qu'ils n'auraient point de temples et qu'ils ne pourraient faire venir de ministres étrangers.

Cromwel demanda pour eux une tolérance plus étendue, et leur envoya de l'argent, avec lequel ils achetèrent des armes, et la guerre recommença entre le duc de Savoie et les Vaudois ; les vallées furent encore inondées du sang des catholiques et des Vaudois ; les cantons suisses proposèrent enfin leur médiation, et les Vaudois obtinrent encore la tolérance civile.

Les Vaudois ne purent se contenter de cette tolérance : ils chassèrent les missionnaires, et l'on apprit qu'ils avaient des intelligences avec les ennemis du duc de Savoie.

Amédée prit donc la résolution de chasser les Vaudois de ses États ; Louis XIV seconda ses projets et envoya des troupes en Piémont contre les Vaudois ; le duc de Savoie donna alors un édit par lequel il faisait à tous ses sujets hérétiques des vallées défense de continuer l'exercice de leur religion.

Les Vaudois ne voulurent point obéir, et la guerre recommença avec beaucoup de vivacité ; mais enfin, après bien des fatigues et beaucoup de sang répandu, les Vaudois ou Barbets se soumirent, et les Français se retirèrent.

Quelques années après, le duc de Savoie s'étant uni à la ligue d'Augsbourg révoqua ses édits contre les Barbets, rappela les fugitifs et leur accorda le libre exercice de leur religion ; depuis ce temps, les Barbets se sont rétablis et ont été très-utiles au duc de Savoie contre la France [1].

[1] Hist. des Albigeois et des Vaudois, par le P. Benoît. D'Argentré,

[redacted]

UBIQUISTES ou UBIQUITAIRES, Luthériens qui croyaient qu'en conséquence de l'union hypostatique de l'humanité avec la divinité, le corps de Jésus-Christ se trouve partout où la divinité se trouve.

Les Sacramentaires et les Luthériens ne pouvaient s'accorder sur la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie : les Sacramentaires niaient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, parce qu'il était impossible qu'un même corps fût dans plusieurs lieux à la fois ; Clustré et quelques autres répondirent que cela était faux, que l'humanité de Jésus-Christ étant unie au Verbe, son corps était partout avec le Verbe.

Mélancthon opposait aux Ubiquistes que cette doctrine confondait les deux natures de Jésus-Christ, le faisant immense selon son humanité et même selon son corps, et qu'elle détruisait le mystère de l'eucharistie, à qui on ôtait ce qu'il avait de particulier, si Jésus-Christ, comme homme, n'y était présent que de la manière dont il est dans le bois ou dans la pierre.

VIGILANCE, prêtre et curé d'une paroisse de Barcelone, au commencement du cinquième siècle ou sur la fin du quatrième, comme le pensent les savans auteurs de l'histoire littéraire de France, enseigna différentes erreurs.

Les ouvrages dans lesquels il les enseignait ne sont point parvenus jusqu'à nous; c'est par saint Jérôme que nous connaissons ses erreurs, et voici ce que saint Jérôme en dit :

« On a vu dans le monde des monstres de différentes espèces: » Isaïe parle des centaures, des sirènes et d'autres semblables : » Job fait une description mystérieuse du Léviathan et de Béhé- » moth : les poètes content les fables de Cerbère, du sanglier de » la forêt d'Érymanthe, de la Chimère et de l'hydre à plusieurs » têtes ; Virgile rapporte l'histoire de Cacus; l'Espagne a produit » Gérion qui avait trois corps; la France seule en avait été » exempte, et on n'y avait jamais vu que des hommes courageux » et éloquens, quand Vigilance, ou plutôt *Dormitance*, a paru » tout d'un coup, combattant avec un esprit impur contre l'es- » prit de Dieu; il soutient qu'on ne doit point honorer les sépul- » cres des martyrs, ni chanter *alleluia* qu'aux fêtes de Paques; » il condamne les veilles, il appelle le célibat une hérésie et dit » que la virginité est la source de l'impureté [1]. »

Collect. jud., l. 1. Reginauld, Dupin, Fleury, de Thou. Hist. de France.

[1] Hieron. contr. Vigilant. Lettre à Ripaire.

Vigilance affectait le bel esprit; c'était un homme qui aiguisait un trait et qui ne raisonnait pas; il préférait un bon mot à une bonne raison; il visait à la célébrité; il voulut écrire, il attaqua tous les objets dans lesquels il remarqua des faces qui fournissaient à la plaisanterie.

« Est-il nécessaire, disait-il, que vous respectiez ou même que » vous adoriez je ne sais quoi que vous portez dans un petit vase? » Pourquoi baiser et adorer de la poussière, une vile cendre en- » veloppée de linge qui étant impure souille ceux qui en ap- » prochent et qui ressemble aux sépulcres blanchis des Pharisiens, » qui n'étaient que poussière et que corruption au dedans? Il faut » donc que les âmes des martyrs aiment encore leurs cendres; » apparemment qu'elles sont auprès d'elles et roulent à l'entour, » de peur que s'il venait quelque pécheur elles ne pussent pas » entendre ses prières étant absentes.

» Nous voyons que les coutumes des idolâtres se sont presque » introduites dans l'Église sous prétexte de religion. On y allume » de grands cierges en plein midi, on y baise, on y adore un peu » de poussière; c'est rendre, sans doute, un grand service aux » martyrs que de vouloir éclairer avec de méchans cierges ceux » que l'Agneau assis sur son trône éclaire avec toute l'éclat de » sa majesté.

» Pendant que nous vivons, nous pouvons prier les uns pour les » autres; mais après notre mort les prières que l'un fait pour » l'autre ne sont pas écoutées; les martyrs mêmes demandent sans » l'obtenir que Jésus-Christ venge leur sang.

» Comment peut-on concevoir qu'un peu de poussière produise » tous les prodiges qu'on raconte, et quel serait l'objet de ces mi- » racles qui se font au milieu des fidèles? Les miracles ne peuvent » servir qu'à éclairer les infidèles; je vous demande que vous » m'expliquiez comment il se peut faire qu'un peu de poussière » ait tant de vertu.

» Si tout le monde se renferme dans des cloîtres, par qui les » églises seront-elles desservies? »

Vigilance attaquait ensuite le célibat et les vœux comme des sources de désordres [1].

On peut donc réduire à trois chefs les erreurs de Vigilance: il

[1] Hieron. contr. Vigilant.

[redacted]

attaquait, 1° le culte des saints, 2° celui des reliques, 3° le célibat [1].

Les Protestans ont adopté toutes ces erreurs ; nous allons les examiner.

§ 1. — *Du culte des saints.*

Le culte des saints a deux parties, l'honneur qu'on leur rend et l'invocation.

Le culte des saints était généralement établi dans l'Église lorsque Vigilance l'attaqua par des plaisanteries et par le reproche d'idolâtrie.

Les Protestans ont combattu ce culte par les mêmes raisons et ont prétendu qu'il était inconnu aux premiers siècles.

Il n'est ni possible d'entrer dans le détail des différentes difficultés que les Protestans ont entassées contre le culte des saints, ni nécessaire d'examiner ces difficultés en particulier, pour mettre le lecteur en état de prononcer sur leurs sophismes : il suffit de donner une idée précise de la doctrine de l'Église sur le culte des saints.

1° L'Église catholique suppose que les saints connaissent nos besoins et qu'ils peuvent intercéder pour nous, c'est un point de doctrine fondé sur l'ancien et sur le nouveau Testament : Jacob prie l'ange qui l'a protégé de protéger ses enfans; il invoque Abraham et Isaac [2].

Dieu dit lui-même dans Jérémie que quand Moïse et Samuel intercéderaient pour le peuple, il ne les écouterait pas [3].

Saint Pierre promet aux fidèles de prier pour eux après sa mort [4].

[1] M. le Clerc, Bibliot. univers., an. 1689, p. 169, accuse saint Jérôme de mauvaise foi contre Vigilance qu'il regarde comme un habile homme ; mais on ne voit point sur quoi il fonde son opinion. M. Basnage, Hist. ecclés., t. 2, l. 19, c. 7, prétend la même chose, mais sans le prouver.

M. Barbeyrac, qui n'a été que l'écho de M. le Clerc contre les Pères, a renouvelé ces accusations et a voulu les prouver par des passages qui établissent le contraire ; Barbeyrac, Préf. de Puffend. Rép. à D. Cellier.

[2] Genès., 48.

[3] Jerem., c. 15.

[4] Ep. 2, c. 1.

[redacted]

En un mot, l'ancien et le nouveau Testament supposent évidemment que les saints connaissent nos besoins, qu'ils s'intéressent pour nous ; Kemnitius et la confession de Virtemberg reconnaissent que les saints prient pour l'Église.

Vigilance dit que, pendant que nous vivons, nous pouvons prier les uns pour les autres. Saint Jérôme répond : Si les apôtres et les martyrs, encore revêtus d'un corps et dans l'obligation de prendre soin de leur propre salut, peuvent prier pour les hommes, à plus forte raison ils peuvent le faire après avoir remporté la victoire et avoir été couronnés. Moïse qui seul obligea Dieu à pardonner à six cent mille combattans, et saint Étienne le premier des martyrs qui imita si parfaitement Jésus-Christ et qui demanda pardon pour ses bourreaux, auront-ils moins de pouvoir étant avec le Sauveur qu'ils n'en avaient en ce monde? Saint Paul, qui assure que Dieu lui a accordé la vie de deux cent soixante-seize personnes qui naviguaient avec lui, fermera la bouche quand il sera dans le ciel, et il n'osera pas dire un mot pour ceux qui ont reçu l'Évangile par toute la terre [1]?

Dans ce passage saint Jérôme répond à ce que Vigilance avait dit sur l'invocation des saints, que leurs prières n'étaient point écoutées, et saint Jérôme fait voir par plusieurs exemples que leurs prières sont écoutées.

Comment donc M. de Basnage a-t-il pu dire que saint Jérôme n'a pas cru que l'invocation des saints fût légitime [2]?

Saint Jérôme suppose que la tradition de l'Église est unanime et constante sur le culte des saints, et Vigilance ne s'est point fondé sur la tradition pour attaquer ce culte ; ce qui prouve qu'en effet la tradition n'était pas favorable à Vigilance, comme M. Basnage l'a prétendu, fondé sur des conjectures contraires à toute l'antiquité ecclésiastique et aux principes de la logique et de la critique.

En effet, au commencement du troisième siècle, Origène parle expressément de l'invocation des saints [3].

Eusèbe de Césarée, qui a passé une partie de sa vie dans le troisième siècle, et qui certainement n'était ni ignorant ni superstitieux, Eusèbe, dis-je, assure que l'on visitait les tombeaux

[1] Hieron. contr. Vigilant.
[2] Basnage, Hist. eccles., t. 2, l. 19, c. 7.
[3] Exhort. ad martyr. Hom., in Ezech.

[redacted]

des martyrs, et que les fidèles leur adressaient leurs prières[1].

Saint Hilaire, saint Ambroise, saint Ephrem, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, etc., sont tous unanimes sur le culte des saints, et l'Église grecque est parfaitement d'accord sur ce point avec l'Église latine[2].

2° Les catholiques invoquent les saints et ne les adorent pas. O tête insensée! dit saint Jérôme, qui vous a dit qu'on adore les martyrs?

3° Les catholiques ne prient point les saints comme ayant un pouvoir indépendant de Dieu, mais comme des médiateurs et comme des intercesseurs puissans auprès de Dieu; ils reconnaissent que les mérites des saints sont des mérites acquis par la grâce de Dieu; ils ne rendent donc pas un culte idolâtre aux saints, et le culte qu'ils leur rendent n'est pas d'une nature semblable au culte qu'ils rendent à Dieu : il est faux que ce culte soit de même espèce, et qu'il ne diffère que du plus au moins, comme le prétendent les théologiens[3].

Le culte que les catholiques rendent aux saints n'est donc pas un crime, et les théologiens de Saumur reconnaissaient que ce culte ne serait point condamnable s'il différait essentiellement du culte qu'on rend à Dieu.

Ce double culte est évidemment marqué dans toute l'antiquité quoi qu'en dise M. Basnage, ou il faut qu'il fasse de tous les chrétiens des trois premiers siècles autant d'idolâtres, puisqu'ils ont rendu un culte aux martyrs[4].

C'est donc à tort que les apologistes de la confession d'Augsbourg disent que les docteurs anciens, avant saint Grégoire-le-Grand, ne parlent point de l'invocation des saints, et l'on trouve dans saint Grégoire de Nazianze une oraison sur saint Cyprien qui fait voir que le culte des saints était établi avant le quatrième siècle.

Calvin n'était détourné d'admettre l'invocation des saints que parce qu'il ne concevait pas comment les prières peuvent leur être

[1] Hil., c. 18, in Matth. Ambr., t. 2, p. 200. Ephrem., De mensâ et serm. in sanct. qui def. Basil., orat. 20., de 40. mart. Greg. Nyss., Or. in Theod. Perpét. de la foi, t. 5, p. 401.

[2] Hieron. contr. Vigilant.

[3] Thes., De cultu et invoc.

[4] Basnag., Hist. ecclés., t. 2, l. 19, c. 10.

[redacted]

connues : c'est aussi le fondement de la répugnance de Vossius pour ce culte[1].

Grotius répond que cela est cependant fort aisé à comprendre. « Les prophètes, tandis qu'ils étaient sur la terre, dit-il, ont » connu ce qui se passait dans les lieux où ils n'étaient pas. » Élisée connaît tout ce que fait Giési, quoiqu'absent; Ézéchiel » au milieu de la Chaldée voit tout ce qui se passe dans Jérusa- » lem; les anges sont présens à nos assemblées, et s'emploient » pour rendre nos prières agréables à Dieu : c'est ainsi que, non- » seulement les chrétiens, mais aussi les juifs, l'ont cru dans tous » les temps. Après ces exemples, un lecteur non prévenu doit » croire qu'il est bien plus raisonnable d'admettre dans les mar- » tyrs une connaissance des prières que nous leur adressons que » non pas de la leur ôter[2]. »

Ce que nous venons de dire met le lecteur en état de juger si c'est avec quelque fondement que Calvin, Chamier, Hospinien, Daillé, Vossius, Basnage, Lenfant, Barbeyrac, etc., ont annoncé que le culte des saints est une bêtise, une rage, un blasphème une idolâtrie[3].

Si le culte des saints est une idolâtrie, les païens, Julien l'Apostat, Vigilance, ont donc mieux connu ce culte que les Pères des quatrième et cinquième siècles qui l'ont défendu; et tandis que ces Pères combattaient avec tant de zèle et tant de succès les Novatiens, les Ariens, les Manichéens, les Donatistes, les Pélagiens, ils étaient les promoteurs et les prédicateurs de l'idolâtrie, et contribuaient de toutes leurs forces à éteindre la religion et la piété.

§ II. — *Du culte des reliques.*

Le culte des reliques est un sentiment naturel que la religion autorise : Moïse emporta les os de Joseph lorsqu'il sortit de l'Égypte.

Le respect de Josias pour les corps des prophètes, les miracles opérés par les os d'Élisée et par les habits de saint Paul justi-

[1] Grotius, annot. ad consult. Cassand.

[2] Grot., Votum pro pace.

[3] Calvin., Instit., l. 2, c. 20. Chamier, l. 20, c. 1. Hospin, Hist. sacr., 2 part. Daillé, adversùs Latin., de reliq. cultu. Vossius, De idol. Lenfant, Préservatif. Basnage, Hist. ecclés., t. 2, l. 19, c. 10. Barbeyrac, Rép. au P. Cellier

[redacted]

fient le respect des chrétiens pour les reliques des saints[1].

Les chrétiens qui accompagnèrent saint Ignace dans le lieu de son martyre recueillirent avec grand soin ce qui resta de ses os, les mirent dans une châsse, gardaient ce dépôt comme un trésor inestimable, et tous les ans s'assemblaient le jour de son martyre pour se réjouir au Seigneur de la gloire de ce saint[2].

Les fidèles de Smyrne ne négligèrent rien pour recueillir les reliques de saint Polycarpe[3].

L'Église de Lyon a toujours les reliques des saints en grande vénération[4].

Ce respect était généralement établi dans l'Église lorsque Vigilance osa l'attaquer; c'est un fait prouvé par saint Jérôme. « Nous commettons donc des sacriléges, dit-il à Vigilance, quand » nous entrons dans l'Église des apôtres; Constantin en commit » un en rapportant les saintes reliques d'André, de Luc et de » Timothée à Constantinople, où les démons rugissent auprès » d'elles, et où ces esprits dont Vigilance est possédé avouent » qu'ils sentent l'effet de leur présence; l'empereur Arcade est » un impie, qui a transféré en Thrace les os du bienheureux Sa» muel long-temps après sa mort; tous les évêques qui ont porté » dans un vase d'or une chose si abjecte et des cendres répandues » dans de la soie sont non-seulement des impies, mais encore » des insensés; ç'a été une folie aux peuples de toutes les Églises » de venir au devant de ces reliques avec autant de joie que s'ils » eussent vu un prophète vivant, et en si grand nombre que la » foule en augmente depuis la Palestine jusqu'à la Macédoine, » chantant d'une commune voix les louanges de Dieu[5]. »

C'est donc dans Barbeyrac une ignorance grossière de l'histoire ecclésiastique d'assurer que le culte des reliques commençait à s'établir au temps de saint Jérôme.

Le respect des fidèles pour les reliques a été général depuis Vigilance, dont l'erreur ne fit point de progrès; et le culte des reliques depuis Vigilance n'a été attaqué que par les Pétrobusiens, les Vaudois et les prétendus Réformés, qui en ont fait un des fon-

[1] Reg., l. 4, c. 13. Ecclesiast., c. 48, act. 19.
[2] Ruinart, Acta martyrum.
[3] Ibid., p. 33.
[4] Ruinart, Acta martyrum, p. 67.
[5] Hieron. cont. Vigil.

demens de leur schisme, prétendant que l'Église catholique rendait aux reliques un culte idolâtre.

Mais il est certain que jamais l'Église catholique n'a rendu aux reliques un culte qui se bornât à ces reliques et qui eût aucun rapport à l'idolâtrie, comme M. de Meaux l'a fait voir dans son Exposition de la foi.

Le culte des reliques n'était donc pas un motif suffisant pour se séparer de l'Église catholique, et M. Tillotson a été obligé de reconnaitre que les Protestans n'ont pas dû se séparer de l'Église catholique parce qu'elle était idolâtre, mais parce qu'il était très-difficile de n'y être pas idolâtre [1].

Il y a sans doute des abus dans le culte que l'on rend aux reliques, et il y en avait peut-être plus avant la Réforme qu'aujourd'hui; mais l'Église ne les approuvait pas, elle les condamnait.

Mais quelques abus introduits parmi les fidèles sont-ils un motif suffisant pour rompre l'unité? appartient-il à des particuliers de se séparer de l'Église parce qu'elle n'empêche pas ces abus? que deviendrait la police de l'Église si des hommes sans autorité se croyaient en droit d'y établir la Réforme?

Les difficultés de M. Basnage contre le culte des reliques portent toujours sur cette fausse supposition, savoir, que les catholiques honorent les saints et leurs reliques d'un culte semblable à celui qu'ils rendent à Dieu. On peut voir sur les reliques les savans et judicieux auteurs que nous citons en note [2].

§ III. — *Du célibat.*

D'anciens hérétiques regardaient tous les objets qui procurent du plaisir comme des bienfaits de l'Être suprême, et la loi qui défendait d'en user comme l'ouvrage d'un être malfaisant, qui voulait contrarier Dieu et rendre les hommes malheureux; ainsi, ils faisaient en quelque sorte un devoir de religion de se procurer un plaisir défendu; chez eux la fornication était une action vertueuse et la continence une imbécillité ou une impiété [3].

Vigilance regardait au contraire la fornication comme un crime,

[1] Tillotson, Serm. sur ces paroles de saint Paul : Ils seront sauvés, mais comme par le feu.

[2] Papebroc, Acta sanct., t. 5. Mabillon, Præf, act. SS. Fleury, Discours 3 sur l'histoire ecclés.

[3] Les Antitactes.

[redacted]

et le célibat comme un état qui rendait ce crime inévitable.

Luther, au commencement de la Réforme, prêcha un sermon où il s'exprimait ainsi : « Comme il n'est pas en mon pouvoir de » n'être point homme, il n'est pas non plus en ma puissance de » vivre sans femme, et cela m'est plus nécessaire que de manger, » de boire et de satisfaire aux nécessités du corps... Si les fem- » mes sont opiniâtres, il est à propos que le mari leur dise : si » vous ne le voulez pas, une autre le voudra ; si la maîtresse ne » veut pas venir, la servante viendra [1]. »

Zuingle, Bèze, etc., suivirent l'exemple de Luther : ce qui fit dire à Érasme que la Réforme n'était qu'une comédie continuelle, puisque le mariage en était toujours le dénoûment.

Les nouveaux Réformés n'ont pu justifier les expressions de Luther. Basnage et les autres Protestans conviennent qu'elles ne sont pas trop dignes d'un patriarche ; mais ils ont défendu ses principes sur la loi du célibat. Ils ont prétendu que cette loi était injuste, qu'il était impossible de l'observer, qu'elle était inconnue à la primitive Église, qu'elle avait causé des désordres infinis, et que c'était pour remédier à ces désordres que les Réformateurs avaient attaqué la loi du célibat : tels sont les principes de Chamier, de Kemnitius, des théologiens de Sedan et de Saumur, de Jurieu, de Basnage, de Lenfant.

Barbeyrac, qui, dans la préface de sa traduction de Puffendorf et dans sa réponse à dom Cellier, a copié tout ce qu'il a pu trouver dans le Clerc contre les Pères, a renouvelé toutes ces difficultés, et il a même prétendu que le célibat est contraire au bien de la société humaine en général et à celui des sociétés particulières ; c'est par ce côté que la loi du célibat principalement a été attaquée dans notre siècle. Pour juger de ces difficultés, examinons : 1° ce que l'Église primitive a pensé du célibat ou de la continence; 2° si elle a pu obliger ses ministres à l'observer ; 3° si le célibat de l'Église romaine est nuisible à la société civile.

PREMIÈRE QUESTION.

Sur ce que l'Église primitive a pensé du célibat et de la continence.

L'Écriture nous représente la continence volontaire comme un état de sainteté particulière ; il ne faut, pour s'en convaincre, que

[1] Serm. Luther.

[redacted]

jeter les yeux sur le chapitre 7 de la première épître de saint Paul aux Corinthiens. Il serait inutile, pour le prouver, de citer les théologiens catholiques; les théologiens protestans le reconnaissent. Grotius et Forbesius avouent que l'Évangile et saint Paul préfèrent la continence au mariage [1]

Il ne faut qu'ouvrir les Pères des premiers siècles pour se convaincre que le célibat et la virginité furent très-communs dans les trois premiers siècles du christianisme.

M. Dodwel reconnaît que, depuis les conseils de saint Paul, l'estime de la virginité s'était généralement répandue, et que, dès le temps de saint Clément, la virginité était en honneur [2].

On ne tarda pas à s'obliger par des vœux à garder la continence, et ces vœux sont presque aussi anciens que le christianisme : on le voit par saint Justin, Athénagore, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène [3].

Il est inutile d'examiner ce qu'on a pensé de la continence dans les siècles suivans ; tout le monde sait qu'au temps de saint Antoine les déserts d'Égypte et de Syrie étaient remplis de religieux qui faisaient profession de vivre dans le célibat : depuis ce temps, la vie monastique s'est conservée en Orient [4].

La vie monastique n'est donc pas un abus introduit par l'Église romaine ; elle a commencé presque avec le christianisme [5].

SECONDE QUESTION.

L'Église a-t-elle imposé à ses ministres la loi du célibat, et cette loi est-elle injuste?

Le célibat n'est point une condition nécessaire et de droit divin pour recevoir le sacerdoce.

Cependant, de tous les apôtres nous ne connaissons que saint Pierre qui ait eu une femme, et si les autres en ont eu, il faut

[1] Grotius in cap. 7 primæ ad Corint. Forbesius, l. 1. Theol. moral., t. 1, c. 12, p. 19.

[2] Dodwel, Dissert. 2 sur la chronologie des papes, dans les ouvrages posthumes de Pearson.

[3] Justin, Apol. Athenagore Legat., Pro Christ. Clem. Alex., l. 3. Strom. Tert. Apol., c. 9. Origen. cont. Cels.

[4] Perpét. de la foi, t. 5, p. 209.

[5] Mabillon, Pref. in primum seculum benedict., n. 5, etc.

qu'ils aient renoncé à l'usage du mariage, puisque dans l'histoire il n'est fait aucune mention de leurs enfans : l'opinion, du temps de Tertullien et de saint Jérôme, était que saint Pierre seul avait été marié [1].

Les auteurs, il est vrai, paraissent partagés sur le mariage de saint Paul ; mais tout le monde convient que, lorsqu'il écrivit son épître aux Corinthiens, il faisait profession de vivre dans la continence, puisqu'il le dit lui-même [2].

Le concile de Nicée suppose cet usage établi dans l'Église, puisqu'on y défend aux prêtres d'avoir d'autres femmes que leurs sœurs, leurs mères, ou des personnes qui les mettent hors d'état de soupçon : ce qui suppose que les prêtres n'avaient point de femmes ; car on ne peut pas dire que sous le nom de sœur le concile ait compris la femme [3].

Saint Épiphane parle du célibat des prêtres comme d'un usage généralement établi et observé dans tous les lieux où l'on observait exactement les canons de l'Église. Il reconnaît pourtant que le contraire se pratique en quelques lieux ; mais il dit que cette exception n'est pas fondée sur l'autorité des canons, ne se tolère que par condescendance pour la faiblesse, et ne s'est introduite que par négligence.

Le célibat est ordonné dans les canons des apôtres, et l'on sait que la discipline contenue dans cette collection a été observée par les Orientaux pendant les trois premiers siècles de l'Église [4].

Cette pratique n'est pas moins générale dans l'Église latine : on le voit par le trente-troisième canon du concile d'Eliberi, qui défend aux prêtres et aux diacres, sous peine de déposition, de vivre avec leurs femmes.

Sur la fin du quatrième siècle, le second concile de Carthage établit la même loi [5].

Il est vrai que dans le temps de la persécution l'Église latine ne

[1] Tert., De monogam. Hieron. cont. Jovinianm.

[2] Tert., ibid., c. 3 ; Epiph., Hær. 58 ; Hieron. ; ep. 22 ; Aug., De Grat., et lib. arb., c. 4 ; Theodoret, in Paul., disent que saint Paul a été marié. Clém. Alex., l. 3 ; Strom., c. 30 ; Eusèbe et saint Méthode le nient.

[3] Conc. nic., can. 4.

[4] Can. 27.

[5] Can. 2.

[redacted]

fit point de lois pour punir les clercs qui n'observaient pas la loi de la continence, et qu'il y avait des prêtres qui s'étaient mariés, ou qui, ayant été ordonnés mariés, continuaient à user du mariage; les uns parce qu'ils le croyaient permis, les autres parce qu'ils prétendaient que le mariage était aussi bien permis aux prêtres du christianisme qu'à ceux de l'ancienne loi.

Le pape Sirice ayant été informé de ces désordres, lorsque la persécution cessa, pardonna aux premiers, à condition qu'ils n'avanceraient pas dans les ordres, et qu'ils ne feraient la fonction de ceux qu'ils avaient reçus qu'en observant la loi de continence : il déposa les seconds, et défendit d'ordonner des gens mariés, et à ceux qui étaient ordonnés de se marier.

Il est évident que le pape Sirice ne faisait que remettre en vigueur une loi déjà établie et reconnue dans l'Église.

Au commencement du cinquième siècle, Innocent I confirma le décret de Sirice [1].

Au milieu du sixième, Justin fit une loi pour confirmer, dit-il, les saints canons qui défendaient aux prêtres de se marier [2].

Par ce que nous venons de dire, il est certain, 1° que l'on a toujours eu dans l'Église une vénération singulière pour la vertu de continence : 2° que cette vertu n'est pas au-dessus des forces de l'homme, aidé du secours de la grâce : 3° que l'Église ancienne l'a prescrite à ses ministres.

La loi du célibat imposée aux prêtres et aux diacres par le pape Sirice, et ensuite aux sous-diacres par saint Léon, n'est donc point injuste, à moins qu'on ne prétende que l'Église n'a point le droit de faire des lois, et d'exiger de ses ministres certaines vertus, ou certaines qualités, selon qu'elle les juge nécessaires au temps et aux circonstances.

C'est donc de la part des premiers Réformateurs une révolte inexcusable d'avoir violé les vœux de continence qu'ils avaient faits et d'avoir condamné la pratique de l'Église.

La réclamation de Paphnuce contre la loi du célibat, dans le concile de Nicée, est un fait trop douteux pour autoriser un simple fidèle à se révolter contre une loi généralement observée dans l'Église; il n'est rapporté, ce fait, que par Socrate et par Sozomène, Eusèbe n'en parle point, et M. Bayle le croit faux. Au

[1] Innocent. ep. 3.

[2] L. 5, cap., De episcopis et clericis, collect. 4, t. 1.

[redacted]

reste, ce fait, aussi bien que différens canons cités par les Protestans, prouve que la loi du célibat n'a pas toujours obligé dans l'Église, mais non pas que l'Église n'a pu la porter.

C'est principalement sur les désordres du clergé que les Réformateurs ont appuyé leur infraction de la loi du célibat.

Il est certain que ces désordres étaient très-grands, quoiqu'ils aient été excessivement exagérés par les Protestans, et surtout par Jurieu, qui, dans sa défense de la Réforme, entasse sans choix, sans discernement, sans critique et sans pudeur, une foule de fables et de calomnies absurdes.

Mais ces désordres du clergé venaient du désordre général que les incursions des barbares avaient porté dans l'Europe. Le clergé, plongé dans la plus profonde ignorance, incapable de s'occuper de ses devoirs et d'étudier, fut entraîné par le torrent du désordre général et devint vicieux par les mêmes causes qui avaient rendu tous les peuples de l'Europe vicieux, ignorans et féroces. L'Église gémissait sur ces désordres, et elle seule avait droit de prescrire les lois propres à les réprimer [1].

L'usage de l'Église grecque n'autorisait point la liberté des Réformateurs; cette Église permet le mariage des prêtres; mais comme il s'agit d'un point de discipline, chacun peut et doit suivre l'usage de l'Église dans laquelle il se trouve.

TROISIÈME PARTIE.

La loi du célibat est-elle contraire au bonheur des États?

La population est liée très-étroitement avec la puissance et le

[1] *Voyez*, sur cette question, Sylvius, t. 4, supplem., quæst. 53.

Juenin, De imped. matrim.

Ferrand, Réponse à l'apologie de Jurieu.

Lettres sur différens sujets de controverse, par M. l'abbé de Cordemoy, lettres 3 et 4.

Hist. des conciles généraux; on trouve à la fin un excellent traité du célibat.

Cellier, Apologie pour la morale des PP.

Hist. du divorce de Henri VIII, 3 vol. in-12, 1688, chez Boudot; on trouve à la fin de bonnes dissertations sur le célibat.

Dom Gervaise a aussi traité cette matière dans une dissertation qu'il a mise à la fin de la vie de saint Cyprien.

Il y a des théologiens qui prétendent que le célibat est de droit divin.

[redacted]

bonheur d'un État, et le célibat est, dit-on, contraire à la population ; les législateurs les plus sages en ont fait un crime ; tout le monde sait comment il était puni à Sparte.

On s'appuie sur ce principe pour condamner la doctrine de l'Église sur le célibat. « Le mariage, dit-on, est honnête et nécessaire dans toutes les sociétés civiles ; on sait que tous les sages » législateurs ont employé les expédiens les plus nécessaires pour » y engager les citoyens ; cela étant supposé, un peuple composé » de chrétiens, tous persuadés qu'il y a dans la continence un degré de sainteté qui rend les hommes plus agréables à Dieu que » l'état du mariage, les chrétiens ne se marieraient point ; car » toutes les exhortations des écrivains sacrés tendent à imposer » l'obligation indispensable de se perfectionner et de se rendre » plus agréable à Dieu [1]. »

On a retourné le fond de ces difficultés de cent manières, et l'on est allé jusqu'à prédire, d'après ces principes, que les Protestans subjugueraient les États catholiques : faisons quelques réflexions sur ces difficultés.

1° L'Église catholique enseigne que la continence est un état plus parfait que celui du mariage, mais elle enseigne aussi que la continence est un don particulier, que tout le monde n'est pas appelé à cet état, que cet état, si respectable en lui-même, est très-dangereux pour le salut lorsqu'on n'y est pas bien appelé ; elle impose des épreuves à ceux qui veulent s'y consacrer ; elle enseigne que le mariage est un état saint et auquel le grand nombre des hommes est appelé. Ainsi la doctrine de l'Église catholique ne porte pas tous les chrétiens au célibat, et la persuasion de l'excellence de la continence n'empêchera pas le mariage dans les États catholiques.

2° Un homme qui se marie produit plus d'un homme : ainsi, suivant les lois de la nature, les hommes doivent se multiplier assez pour ne pouvoir subsister dans le même lieu et pour être forcés de former de nouveaux établissemens.

Les émigrations, qui ne sont que la surabondance des sujets, ne sont pas contraires au bonheur de l'État ; elles sont même nécessaires, mais elles sont perdues pour l'État.

Voyez Sylvius, loc. cit., mais ce n'est qu'une opinion et qui paraît sans fondement.

[1] Barbeyrac, Traité de la morale des Pères, c. 8, page 113, etc.

La loi du célibat ne serait donc point contraire au bonheur d'un État, quand on supposerait que le célibat absorbe cette surabondance : elle ne peut être nuisible dans un État où l'on sait encourager et favoriser la population ; il est même certain que le célibat, qui absorbe cette surabondance de sujets qui se trouve dans un État bien gouverné, est beaucoup plus utile que l'usage d'envoyer des colonies, puisque ces colonies sont perdues pour l'État dont elles sortent, et que le célibat de l'Église catholique conserve à l'État les citoyens qu'elle perdrait par l'envoi des colonies.

Ce n'est donc point sur le célibat de l'Église romaine qu'il faudrait rejeter la dépopulation des États catholiques s'ils étaient dépeuplés ; leur dépopulation aurait d'autres causes. Un auteur qu'on ne peut soupçonner de manquer de zèle pour le bonheur de l'État, l'Ami des hommes, a prouvé cette vérité pour tout lecteur équitable.

Le célibat, qui était d'abord défendu à Sparte et à Rome, y fut toléré dans la suite. On sait d'ailleurs que les Gymnosophistes chez les Indiens, les Hyérophantes chez les Athéniens, une partie des disciples de Pythagore, vivaient dans le célibat [1].

Le célibat n'est donc contraire ni à la puissance des États ni au bonheur des particuliers.

WALFRÈDE, homme obscur et ignorant, qui soutenait que l'âme mourait avec le corps : il parut vers la fin du dixième siècle. Durand, abbé de Castres, le réfuta sans réplique, et son erreur n'eut point de suite [2].

WICLEF, ou plutôt JEAN DE WICLIF, naquit à Wiclif dans la province d'York, vers l'an 1329 ; il étudia au collége de la reine à Oxford, et fit de grands progrès dans l'étude de la philosophie et de la théologie.

En 1361, l'archevêque de Cantorbéry fit à Oxford une fondation pour l'étude de la logique et du droit ; il devait y avoir un gardien et onze écoliers, trois moines de l'Église de Christ à Cantorbéry, les huit autres du clergé séculier.

Le fondateur donna lui-même la place de gardien à un moine qu'il déplaça peu de temps après pour faire Wiclef gardien.

Après la mort du fondateur, Simon Lengham, son successeur,

[1] Hist. critiq. du célibat, Acad. des inscript., 1713.

[2] D'Acheri, Spicileg., t. 7, p. 341. Mabillon, Præf. in sæc. 5. Benedict, 5, 3. Hist. litt. de France, t. 5, p. 11, 12.

rendit aux moines les places qu'ils avaient perdues : Wiclef en appela, et le pape confirma l'expulsion de ce docteur et tout ce que Lengham avait fait.

Deux ans après, Wiclef devint professeur en théologie : il remplit cette fonction avec beaucoup de distinction, et fit dans le cours de fréquentes déclamations contre les moines ; il leur reprocha même des erreurs capitales.

Wiclef n'était pas dans des dispositions plus favorables pour la cour de Rome, soit que mécontentement vînt de la perte de son procès, soit qu'il fût causé par les démêlés des papes avec l'Angleterre, soit enfin qu'il fût produit par la lecture de cette foule d'ouvrages qui avaient attaqué successivement l'Église de Rome, tels que les écrits de Marsille de Padoue et de Jean d'Olive ; Wiclef attaqua la cour de Rome dans ses leçons de théologie, dans ses sermons et dans ses écrits ; il réunit tout ce qu'on avait dit contre sa puissance et contre ses richesses ; il attaqua son autorité dans les choses purement spirituelles ; il prétendit trouver dans sa doctrine des erreurs fondamentales.

Le clergé d'Angleterre avait toujours pris le parti des papes contre les rois et contre le parlement, il avait retenu le peuple dans la fidélité au saint Siége. Wiclef entreprit de ruiner le crédit du clergé en attaquant ses prétentions et tout ce qui pouvait lui concilier le respect et la confiance des peuples.

Les démêlés vifs et fréquens de la cour de Rome et de l'Angleterre, depuis Jean Sans-Terre, avaient indisposé les esprits contre cette cour ; on ne se rappelait qu'avec beaucoup de peine l''excommunication et la déposition de ce prince, sa couronne mise aux pieds du légat et remise par ce ministre sur la tête du roi, la cession de l'Angleterre au pape, et le tribut imposé sur ce royaume par le pape ; enfin les Anglais voyaient avec chagrin les bénéfices donnés par le pape aux étrangers. Comme dans ces démêlés le clergé avait ordinairement pris le parti de la cour de Rome, il s'était attiré la haine d'une partie du peuple, qui d'ailleurs regardait avec envie les richesses que les ecclésiastiques possédaient.

Wiclef trouva donc dans les esprits des dispositions favorables au désir qu'il avait de soulever l'Angleterre contre l'Église de Rome.

Il fut secondé dans cette entreprise par les Lollards qui s'étaient fait des partisans en Angleterre : il se fit des diciples et donna de l'inquiétude au clergé.

On envoya au pape Grégoire XI plusieurs propositions de Wiclef qui renouvelaient les erreurs de Marsille de Padoue, de Jean de Gand, etc.

Le pape ordonna à l'archevêque de Cantorbéry et à l'évêque de Londres de faire emprisonner Wiclef, s'il était vrai qu'il eût enseigné une doctrine si détestable [1].

Édouard mourut dans ces entrefaites, et Richard II lui succéda; l'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres exécutèrent leur commission, ils citèrent devant eux Wiclef, et il comparut: il était accompagné du duc de Lancastre et du lord Piercy. Ceux-ci voulurent que Wiclef répondît assis, les évêques voulaient qu'il fût debout; on se dit de part et d'autre des paroles assez vives, et l'on se sépara sans avoir rien fait sur l'affaire de Wiclef, qui, à la faveur de cette puissante protection, continua à enseigner sa doctrine et fit des prosélytes qui la répandirent; mais le clergé le condamna et le força de quitter sa cure.

La disgrâce de Wiclef ne fit qu'augmenter sa haine contre le pape et contre le clergé. Il composa divers ouvrages pour insinuer ses sentimens et les communiquer dans toute l'Angleterre.

Dans ce temps, Urbain VI et Clément VII se disputaient le siége de Rome. L'Europe était partagée entre ces deux pontifes, Urbain était reconnu par l'Angleterre et Clément par la France. Urbain VI fit prêcher en Angleterre une croisade contre la France, et accorda aux croisés les mêmes indulgences que l'on avait accordées pour les guerres de la terre-sainte.

Wiclef saisit cette occasion pour soulever les esprits contre l'autorité du pape et composa contre cette croisade un ouvrage plein d'emportement et de force. « Il est honteux, dit-il, que la » croix de Jésus-Christ, qui est un monument de paix, de miséri- » corde et de charité, serve d'étendard et de signal pour tous les » chrétiens pour l'amour de deux faux prêtres, qui sont manifeste- » ment des Antechrists, afin de les conserver dans la grandeur mon- » daine en opprimant la chrétienté plus que les Juifs n'opprimè- » rent Jésus-Christ lui-même et ses apôtres... Pourquoi est-ce que » l'orgueilleux prêtre de Rome ne veut pas accorder à tous les » hommes indulgence plénière à condition qu'ils vivent en paix » et en charité, pendant qu'il la leur accorde pour se battre et » pour se détruire [2]? »

[1] Conc. Britanniæ, t. 3, p. 123 et passim.

[2] Dans le livre intitulé : l'Explication du grand arrêt de malédiction.

Urbain VI envoya en Angleterre une monition pour citer Wiclef à Rome; mais il fut attaqué d'une paralysie et mourut peu de temps après, l'an 1384, le 28 décembre.

Doctrine de Wiclef.

Wiclef avait beaucoup de sectateurs; le clergé, pour arrêter les progrès de ses erreurs, renouvela les condamnations portées contre sa doctrine, et l'Université d'Oxford, après avoir examiné les livres de ce théologien, en tira deux cent soixante-dix-huit propositions qu'elle jugea dignes de censure, et qu'elle envoya à l'archevêque de Cantorbéry [1] ?

Ces conclusions contiennent toute la doctrine de Wiclef et le plan de réformation qu'il avait formé, s'il est vrai qu'il ait eu un plan; car je vois bien dans ces propositions un but, celui de rendre l'Église romaine et le clergé odieux, d'exciter contre eux l'indignation publique et d'anéantir leur autorité; mais je n'y vois point de système, point de corps suivi de doctrine, point de forme de gouvernement qu'il ait voulu substituer au gouvernement de l'Église romaine. L'anarchie, le désordre, le fanatisme des Anabaptistes, me paraissent les conséquences les plus naturelles de la doctrine de Wiclef. La voici telle qu'on peut la voir dans l'extrait que l'Université d'Oxford fit de ses différens ouvrages, dont la plus grande partie est inconnue.

Il attaque dans ses dialogues le pape, les ordres religieux, les richesses du clergé, les sacremens, les prières pour les morts.

Il dit que le pape est simoniaque, hérétique, qu'il n'a point d'ordre dans l'Église de Dieu, mais dans la société des démons; que, depuis la dotation de l'Église, tous les papes sont les précurseurs de l'Antechrist et les vicaires du démon; que les papes et cardinaux sont institués, non par Jésus-Christ, mais par le diable; qu'il faut conseiller aux fidèles de ne point demander d'indulgences au pape, parce que la bonté de Dieu n'est pas renfermée dans l'enceinte des murs de Rome ou d'Avignon; que ni le pape ni aucune puissance sur la terre n'a le pouvoir de nous empêcher de profiter des moyens de salut que Jésus Christ a établis; que le pape et ses collègues sont des Pharisiens et des Scribes, qui prétendent avoir droit de fermer la porte du ciel où ils n'entreront point et où ils ne veulent pas permettre d'entrer.

[1] Dans la collection des conciles d'Angleterre.

Les évêques n'ont qu'une puissance imaginaire ; un simple prêtre, dont les mœurs sont réglées, a plus de puissance spirituelle que les prélats élus par les cardinaux et nommés par le pape.

Il donne aux ordres religieux le nom de secte. Il se déchaîne surtout contre les quatre ordres mendians ; ces ordres sont fondés, selon lui, sur l'hypocrisie : les Sarrasins qui rejettent l'Évangile sont coupables devant Dieu, mais moins que ces quatre sectes ; le musulmanisme et la vie des cardinaux conduisent, par des routes différentes, mais également sûres, à l'enfer. Si les fidèles sont obligés d'honorer le corps de l'Église leur sainte mère, il n'en est point qui ne doive travailler à la purger de ces sectes, qui sont quatre humeurs mortelles dont son corps est infecté.

La confession est une pratique instituée par Innocent III, et rien n'est plus inutile ; il suffit de se repentir : il condamne l'usage du chrême dans l'administration du baptême ; il attaque le dogme de la transsubstantiation.

Le livre du sermon du Seigneur sur la montagne contient quatre parties : là il prétend que les apôtres ayant travaillé de leurs mains pour vivre, et n'ayant pris sur les aumônes que le simple nécessaire, il est clair que les clercs qui entrent dans l'état ecclésiastique avec une intention différente sont simoniaques.

Les seigneurs temporels sont en droit de dépouiller tous les ecclésiastiques de leurs possessions ; ils n'ont pas besoin, pour user de ce droit, d'un décret du pape ; c'est favoriser l'hérésie que de ne pas s'élever contre les possessions de l'Église : quoique les ancêtres des fidèles se soient dépouillés de la propriété de ces biens, leurs descendans en corrigeant leurs erreurs recouvrent tous leurs droits, et ce titre est bien plus légitime que le droit de conquête. Tous les dons que l'on fait au clergé devraient être des aumônes libres et non pas des impositions forcées ; le peuple est obligé en conscience de refuser la dîme aux mauvais ministres, et l'on ne doit point craindre les censures que l'on encourt pour avoir rempli ce devoir.

Wiclef prétend que pour nommer légitimement aux bénéfices il faut rétablir les élections par le sort : c'est Jésus-Christ seul qui ordonne quand il veut et comme il veut ; un homme à qui sa conscience rend témoignage qu'il remplit la loi de Jésus-Christ est sûr d'être ordonné prêtre par Jésus-Christ.

Le livre de la simonie n'est qu'une répétition de tout ce qu'il a dit contre les religieux.

Dans le livre De la perfection des États, il prétend qu'il ne devrait y avoir dans l'Église que deux ordres, le diaconat et la prêtrise ou le sacerdoce; les autres ordres sont des institutions monstrueuses.

Dans le livre intitulé *De l'ordre chrétien*, il attaque le dogme de la présence réelle et renouvelle l'erreur des Bérengariens. Il assure que les enfans morts sans baptême sont sauvés; il répète ce qu'il a dit sur les moines et sur les ordres; il regarde comme un concubinage le mariage contracté par des personnes qui ne peuvent avoir des enfans; il nie que l'extrême-onction soit un sacrement. Il prétend que l'homme le plus saint est celui qui a le plus de pouvoir dans l'Église et la seule autorité légitime.

Il avance que pour avoir un droit légitime de posséder quelque chose sur la terre il faut être juste, et qu'un homme perdait son droit à ses possessions lorsqu'il commettait un péché mortel.

Il est étonnant que Wiclef, qui n'avançait cette maxime que pour autoriser les fidèles à dépouiller le clergé de ses richesses, n'ait pas vu qu'elle établissait le clergé maître absolu de tous les biens temporels, puisqu'il n'appartient en effet qu'à l'Église de juger si un homme est coupable d'un péché mortel; car abandonner ce jugement aux particuliers, comme Wiclef le faisait, c'était ouvrir la porte à tous les vols et à toutes les guerres. Les fureurs des Hussites et des Anabaptistes, qui désolèrent l'Allemagne après Wiclef, sont les effets de cette doctrine.

Wiclef soutient dans le même ouvrage que tout arrive nécessairement.

Le Trialogue contient quatre livres, qui ne sont que la répétition de tout ce qui a été dit contre les possessions temporelles du clergé; il y condamne la consécration des églises, les cérémonies, et répète tout ce qu'il a dit sur la nullité des censures et des excommunications de l'Église.

L'ouvrage intitulé *Dialogues* roule tout entier sur la métaphysique abstraite: il est destiné à combattre la croyance de la présence réelle par des difficultés tirées de la nature même de l'étendue, parce qu'il est impossible que les accidens eucharistiques subsistent sans sujet, parce que deux corps ne peuvent exister dans le même espace, parce que Dieu ne peut produire en même temps un corps dans deux différens endroits.

Il y renouvelle les erreurs d'Abaelard sur les bornes de la

[redacted]

puissance divine ; il prétend que Dieu ne pouvait faire que ce qu'il a fait.

Dans le traité de l'Art du sophiste, Wiclef porte de nouveaux coups aux possessions temporelles de l'Église et s'élève jusqu'à l'idée primitive du droit des hommes sur la terre ; tout appartenant à Dieu, lui seul peut donner à l'homme un droit exclusif à quelque chose, et Dieu ne donne ce droit qu'aux justes et à ceux qui ont la grâce. La qualité d'héritier, les titres, les concessions, les donations, n'établirent donc jamais un droit légitime en faveur du pécheur ; il est usurpateur tant qu'il est privé de la justice habituelle et de la grâce.

Un père qui meurt dans la justice ne donne pas à son fils le droit de lui succéder, s'il ne lui mérite pas la grâce nécessaire pour vivre saintement : les hommes n'ont donc point sur la terre d'autres droits ni d'autre loi que la charité.

Ainsi un maître qui ne traite pas son domestique comme il voudrait être traité s'il était à sa place pèche contre la charité, perd la grâce ; il est déchu de tous ses droits et dépouillé de toute autorité légitime sur son serviteur. Il en faut dire autant des rois, des papes et des évêques, selon Wiclef, lorsqu'ils commettent un péché mortel.

La pauvreté étant la première loi du christianisme, personne ne doit avoir de procès pour les biens temporels, il ne doit s'occuper que du ciel ; il ne peut donc sans péché s'occuper à juger des affaires profanes. Ainsi, lorsque les barbares ravagent un pays, il est plus conforme à l'Évangile de supporter ces malheurs que de repousser la force par la force.

Dieu, selon Wiclef, n'approuve point que les catholiques aient de domination civile ou religieuse ; et la colère, quelque légère qu'elle soit, lorsqu'elle n'a pas pour objet la gloire de Dieu, devient un péché mortel ; il attaque ensuite la prière pour les morts.

Le livre du Domaine civil contient trois livres : les docteurs d'Oxford n'ont extrait que quelques propositions contre les moines et deux propositions dont on ne voit pas le sens.

Tout ce que nous venons d'exposer des principes de Wiclef, il le répète dans son traité du Diable, dans son livre de la Doctrine de l'empire, dans son livre Du ciel, dans celui De la confession.

Voilà la doctrine de Wiclef telle qu'elle est exposée dans la collection des conciles d'Angleterre, donnée par les Anglais mêmes depuis quelques années ; on ne trouve rien dans les monumens

recueillis par les éditeurs de ces conciles qui suppose qu'on ait imputé à Wiclef des sentimens qu'il n'avait pas, ou que l'extrait de ses livres ait été infidèle.

C'est donc sans aucun fondement que le docteur Burnet dit qu'on ne sait au vrai si les sentimens qu'on lui attribue étaient véritablement de lui : « puisque nous n'en savons rien, dit-il, » que par ses ennemis, qui ont écrit avec une passion à rendre » douteux tout ce qu'ils ont avancé [1]. »

Les sectateurs de Wiclef, qui étaient en grand nombre et aussi ennemis du clergé que le clergé l'était de Wiclef; les sectateurs de Wiclef, dis-je, n'auraient pas manqué de relever les infidélités des extraits, et leur silence est une approbation formelle de la fidélité de ces extraits.

Des effets de la doctrine de Wiclef.

Les ouvrages de Wiclef contenaient donc des principes assortis aux différens caractères, proportionnés aux différentes sortes d'esprit, et favorables à l'indisposition assez générale en Angleterre contre le pape, contre le clergé, contre les moines : on conçoit donc qu'il se fît des disciples.

Le clergé n'oublia rien pour étouffer cette secte naissante; il anathématisa les Wicléfites et les Lollards qui se confondirent en quelque sorte, il obtint contre eux des édits rigoureux, et l'on brûla les Wicléfites et les Lollards [2].

Cependant la doctrine de Wiclef faisait du progrès, et la chambre des communes présenta, en 1404, une adresse au roi, pour le prier de s'emparer des revenus du clergé; mais le roi n'y consentit pas. La chambre des communes présenta une nouvelle adresse en 1410; mais le roi la rejeta et défendit à la chambre des communes de se mêler des affaires du clergé; la chambre des communes demanda ensuite qu'on révoquât ou qu'on adoucît l'édit qui condamnait les Lollards et les Wiclefites : cela même fut refusé, et pendant la tenue du parlement le roi fit brûler un Lollard.

Henri V ne traita pas les Lollards avec moins de rigueur; mais

[1] Burnet, Hist. de la Réforme d'Angl., l. 1, p. 59.

[2] Abrégé des actes de Rymer. A la suite de l'Hist. de M. de Rapin-Thoiras, t. 2, p. 60. Conc. Britan., t. 3,

il n'éteignit ni cette secte ni celle des Wicléfites qui fit de progrès secrets, mais considérables, dans la chambre des communes, et prépara tout pour le schisme de Henri VIII.

Les livres de Wiclef furent portés en Allemagne : Jean Hus adopta une partie de ses erreurs, et s'en servit pour soulever les peuples contre le clergé.

Lorsqu'on eut abattu la secte des Hussites, on n'anéantit pas dans les esprits la doctrine de Wiclef, et cette doctrine produisit ces différentes sectes d'Anabaptistes qui désolèrent l'Allemagne lorsque Luther eut donné le signal de la révolte contre l'Église. *Voyez* l'art. ANABAPTISTES.

Nous avons réfuté les erreurs des Wicléfites sur la présence réelle, à l'article BÉRENGER et BÉRENGARIENS ; ses erreurs sur la prière pour les morts, sur les cérémonies de l'Eglise, sur le sacrement de l'ordre et sur la supériorité des évêques, aux articles AÉRIUS, VIGILANCE ; son erreur sur la toute-puissance de Dieu, à l'article ABAELARD ; son sentiment sur les indulgences, à l'article LUTHER ; son sentiment sur la confession, à l'article OSMA.

A l'égard de son opinion sur les possessions temporelles du clergé, elle n'a de fondement que l'abus que le clergé pourrait faire des biens temporels qu'il possède ; et une dissertation qui prouverait que le clergé peut posséder légitimement des biens temporels ne persuaderait à personne que le clergé ne fait pas

ès arts; après avoir fait son cours de théologie, il fut curé à Glaris, en 1506, et ensuite dans un gros bourg nommé Notre-Dame-des-Hermites : c'était un lieu de dévotion fort fameux, où les pèlerins venaient en foule et faisaient beaucoup d'offrandes.

Zuingle y découvrit d'étranges abus, et vit que le peuple était dans des erreurs grossières sur l'efficacité des pèlerinages et sur une foule d'autres pratiques : il attaqua ces abus dans ses instructions et dans ses discours.

Tandis que Zuingle s'occupait à corriger ces abus, Léon X faisait publier en Allemagne des indulgences par les dominicains, et en Suisse par Bernardin Samson, cordelier. Zuingle s'éleva contre l'abus que le cordelier Samson faisait des indulgences, et il fut approuvé par l'évêque de Constance, qui était mécontent de ce que le cordelier Samson était entré dans son diocèse sans sa permission et n'avait point fait vidimer ses bulles à Constance.

Zuingle fut alors nommé prédicateur de Zurich, et il peignit si vivement les abus et même les excès du cordelier, que le consul de Zurich fit fermer les portes au porteur d'indulgences. Tous ces abus étaient fondés sur des traditions incertaines, souvent sur des fables; Zuingle, pour couper la racine des abus, attaqua toutes les traditions, et prétendit qu'il fallait n'admettre comme vrai et comme appartenant à la religion chrétienne que ce qui était enseigné formellement dans l'Écriture; qu'il fallait rejeter comme une invention humaine tout ce qui ne pouvait se prouver par l'Écriture.

Le magistrat de Lausanne crut voir dans la doctrine de Zuingle un moyen sûr pour faire tomber tous les abus, et une voie facile pour déterminer les points sur lesquels on devait obéir au pape et à la puissance ecclésiastique. On adressa donc à tous les curés, prédicateurs et autres bénéficiers chargés du soin des âmes un édit du conseil, par lequel il leur était ordonné de ne prêcher que ce qu'ils pouvaient prouver par la parole de Dieu, et de passer sous silence les doctrines et les ordonnances humaines.

Les livres de Luther contre les indulgences, contre l'Église romaine, étaient passés en Suisse et on les y avait lus avidement. Zuingle, de son côté, avait communiqué ses sentimens à beaucoup de personnes : on vit donc tout à coup une foule de prédicateurs qui attaquèrent, non les abus, mais les indulgences mêmes, le culte

des saints, les vœux monastiques, le célibat des prêtres, le carême, la messe, etc.

L'évêque de Constance, qui avait approuvé Zuingle lorsqu'il n'avait attaqué que les abus, donna un mandement contre les novateurs et envoya des députés aux autres cantons pour se plaindre de la licence des novateurs.

Les cantons assemblés à Lucerne firent un décret, le 27 mars 1522, pour défendre aux ecclésiastiques la prédication de la nouvelle doctrine.

Zuingle ne déféra point aux ordres des cantons, il continua ses déclamations : les catholiques de Zurich combattirent les réformateurs, et le peuple était partagé entre Zuingle et les ministres catholiques.

Par le principe fondamental de la réforme de Zuingle, toutes les disputes de religion devaient se décider par l'Écriture seule : ces disputes devenaient donc de simples faits ; et pour les décider il ne fallait qu'ouvrir l'Écriture et voir, de deux propositions opposées, laquelle était contenue dans l'ancien ou dans le nouveau Testament. Le magistrat était donc juge compétent des disputes de religion, et le conseil de Zurich ordonna aux ministres des églises de sa juridiction de se rendre à Zurich, et supplia l'évêque de Constance d'y venir ou d'y envoyer ses théologiens.

Les ministres obéirent au conseil, et l'évêque de Constance envoya Jean Faber, son grand-vicaire, avec ses théologiens, à Zurich.

Zuingle présenta sa doctrine contenue en soixante-sept articles ; mais Faber, qui vit que le conseil voulait s'établir juge de la doctrine, refusa d'entrer en conférence devant le conseil assemblé pour juger ; prétendit qu'il n'appartenait qu'à l'Église de juger des controverses de la religion, et offrit de répondre par écrit aux articles de Zuingle ; qu'au reste, indépendamment de sa réponse, il fallait attendre le concile qu'on devait assembler.

Sur le refus que Faber fit de se soumettre au jugement du conseil de Zurich sur les points de doctrine ou de discipline attaqués par Zuingle, le conseil fit publier un édit par lequel il défendait d'enseigner autre chose que ce qui était contenu dans l'Écriture.

En conséquence de ce décret, Grégoire Luti se mit à prêcher contre les cérémonies de l'Église romaine et contre le faste du clergé. L'administrateur des terres des chevaliers de Saint-Jean-

de-Jérusalem s'en plaignit, et le magistrat condamna Luti à la prison et à l'exil.

Zuingle censura vivement en chaire la conduite du sénat : le grand conseil cassa cette sentence, et ordonna que désormais les affaires de religion seraient portées devant lui ; bientôt Luti fut promu à une autre cure.

Carlostad, chassé de Saxe par Luther, se retira en Suisse et y apporta ses erreurs sur l'eucharistie; il enseigna que le corps de Jésus-Christ n'y était point réellement.

Zuingle saisit avidement une opinion si favorable au dessein qu'il avait d'abolir la messe.

Carlostad avait appuyé cette opinion sur ce qu'il est impossible qu'un corps soit en plusieurs lieux à la fois. Luther avait opposé à cette difficulté l'autorité de l'Écriture, qui dit expressément que les symboles eucharistiques sont le corps de Jésus-Christ : cette raison était péremptoire contre Zuingle qui établissait sa réforme sur ce principe fondamental, savoir : qu'on ne doit rien enseigner que ce qui est contenu dans l'Écriture.

Cet argument tourmentait Zuingle nuit et jour, il y cherchait une solution.

Cependant il prêchait avec sa véhémence ordinaire contre l'Église romaine; son parti devenait le parti dominant; les esprits s'échauffèrent, on brisa les images, et comme le trouble augmentait dans la ville, les magistrats ordonnèrent des conférences sur les matières controversées. Après plusieurs conférences, les magistrats abolirent successivement la messe et toutes les cérémonies de l'Église romaine; ils ouvrirent les cloîtres, les moines rompirent leurs vœux, les curés se marièrent, et Zuingle lui-même épousa une riche veuve. Voilà le premier effet que produisit dans le canton de Zurich la réforme de Zuingle.

Il était fort occupé de la difficulté de concilier le sentiment de Carlostad sur l'eucharistie avec les paroles de Jésus-Christ, qui dit expressément : *Ceci est mon corps.* Il eut un songe dans lequel il croyait disputer avec le secrétaire de Zurich, qui le pressait vivement sur les paroles de l'institution : il vit paraître tout à coup un fantôme blanc ou noir, qui lui dit ces mots : « Lâche, que » ne réponds-tu ce qui est écrit dans l'Exode, l'*agneau est la* » *pâque*, pour dire qu'il en est le signe. »

Cette réponse du fantôme fut un triomphe, et Zuingle n'eut plus de difficulté sur l'eucharistie; il enseigna qu'elle n'était que la

figure du corps et du sang de Jésus-Christ; il trouva dans l'Écriture d'autres exemples où le mot *est* s'employait pour le mot signifie : tout lui parut alors facile dans le sentiment de Carlostad.

L'explication de Zuingle, favorable aux sens et à l'imagination, fut adoptée par beaucoup de Réformés; ils voulaient tous abolir la messe, et le dogme de la présence réelle formait un embarras sur cet article, l'explication de Zuingle le levait; Œcolampade, Capiton, Bucer l'adoptèrent; elle se répandit en Allemagne, en Pologne, en Suisse, en France, dans les Pays-Bas, et forma la secte des Sacramentaires.

Luther, qui, aussi bien que Zuingle, avait établi l'Écriture comme l'unique règle de la foi, traita les Sacramentaires comme des hérétiques, et l'on vit entre les Sacramentaires et les Luthériens la même opposition qui était entre toutes ces sectes et l'Église romaine : aucun intérêt n'a jamais pu les réunir, et les Luthériens ne persécutaient pas les Sacramentaires avec moins de fureur que les catholiques.

La réforme introduite en Suisse par Zuingle se répandit; plusieurs réformateurs secondèrent ses efforts à Berne, à Bâle, à Constance, etc.

Plusieurs cantons restèrent constamment attachés à la religion catholique, et condamnèrent la prétendue réforme des autres cantons; ils leurs écrivirent pour leur représenter que la réforme de la religion n'appartenait ni au peuple, ni à un pays particulier, mais à l'Église, à un concile général. Les prétendus réformés n'eurent aucun égard aux représentations des catholiques; on employa de part et d'autre des expressions dures, et la guerre fut sur le point d'éclater plus d'une fois entre les catholiques et les Protestans; enfin les cantons de Zurich et de Berne défendirent de transporter des vivres dans les cinq cantons catholiques, et l'on arma de part et d'autre.

Zuingle fit tous ses efforts pour éteindre le feu qu'il avait allumé : il n'était pas brave, et il fallait qu'en qualité de premier pasteur de Zurich, il allât à l'armée; il sentait qu'il ne pouvait s'en dispenser, et il ne doutait pas qu'il n'y pérît. Une comète qui parut alors le confirma dans la persuasion qu'il serait tué; il s'en plaignit d'une manière lamentable, et publiait que la comète annonçait sa mort et de grands malheurs sur Zurich; malgré les plaintes de Zuingle, la guerre fut résolue; Zuingle accompagna l'armée.

Les catholiques attaquèrent les Zuriquois un vendredi, 11 octobre 1531, à Cappel, et les défirent : Zuingle fut tué.

Après la bataille de Cappel, les catholiques et les Zuriquois firent la paix à condition que chacun conserverait sa religion.

Nous avons réfuté la doctrine de Zuingle sur le célibat à l'article VIGILANCE ; son sentiment sur l'eucharistie, à l'article BÉRENGER ; son erreur sur la messe, à l'article LUTHÉRANISME ; son erreur sur le culte des saints, à l'article VIGILANCE ; son erreur sur les indulgences, à l'article LUTHÉRANISME.

Il faut appliquer à la réforme que Zuingle établit en Suisse ce que nous avons dit de la réforme de Luther et de la Réforme en général.

Nous avons peu de chose à dire sur les talens de Zuingle et sur ses ouvrages; il n'était ni savant, ni grand théologien, ni bon philosophe, ni excellent littérateur; il avait l'esprit juste et borné; il exposait avec assez d'ordre ses pensées, mais il pensait peu profondément si on en juge par ses ouvrages.

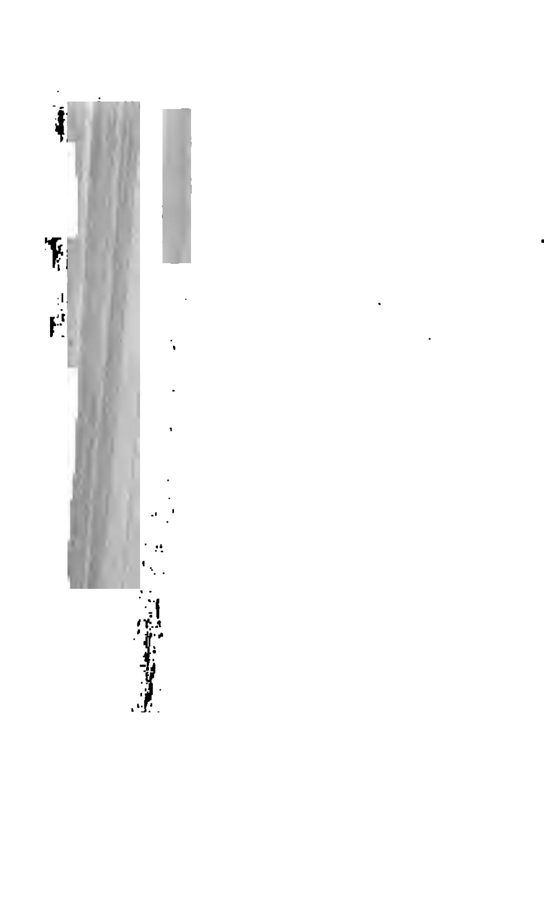
Toute la doctrine de Zuingle est renfermée dans soixante-sept articles, comme nous l'avons déjà dit : il a fait un ouvrage pour justifier et pour prouver ces articles; cet ouvrage ne contient que les raisons employées par tous les réformateurs.

Zuingle, un peu avant sa mort, fit une confession de foi qu'il adressa à François Ier; là, en expliquant l'article de la vie éternelle, il dit à ce prince qu'il doit espérer de voir l'assemblée de tout ce qu'il y a eu d'hommes saints, courageux et vertueux dès le commencement du monde. Là vous verrez, dit-il, les deux Adam, le Racheté et le Rédempteur, vous verrez un Abel, un Enoch... vous y verrez un Hercule, un Thésée, un Socrate, Aristide, Antigonus, etc.

Les ouvrages de Zuingle ont été recueillis en cinq volumes in-folio [1].

[1] On peut, avec ces ouvrages, voir Bossuet, Hist. des var.; Spond. ad. an. 1517; Hist. de la Réforme, par le Duchat; Supplément de Bayle, art. ZUINGLE.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.



Extrait du catalogue.

BIBLIOTHÈQUE CHRÉTIENNE DU XIX[e] SIÈCLE, à l'usage du clergé et des gens du monde. Format grand in-18, papier superfin, satiné. Prix de chaque volume, broché : 3 fr. 50 c.

Nomenclature des ouvrages parus :

Œuvres choisies de saint François de Sales, contenant l'Introduction à la vie dévote, un choix de ses Lettres spirituelles et le Traité de l'amour de Dieu, précédées d'une notice sur sa vie et ses écrits, par V. de Perrodil. 2 vol.

Œuvres spirituelles de Fénélon, contenant son Traité de l'existence de Dieu et ses Lettres sur la religion ; nouvelle édition, rangée dans un meilleur ordre, et précédée d'un discours préliminaire, par M. de Genoude. 2 vol.

Oraisons funèbres de Bossuet, Fléchier, Massillon, Mascaron, Bourdaloue et Larue, précédées d'études historiques sur ces orateurs, par A. Nettement ; d'études littéraires sur l'oraison funèbre, par Laharpe, et de notices biographiques, par Dussault. 2 vol.

La Divinité de Jésus-Christ annoncée par les prophètes, démontrée par les évangélistes, prouvée par l'accomplissement des prédictions de Jésus-Christ, et reconnue par les plus grands philosophes de l'univers ; ouvrage suivi de l'histoire d'une âme et de celle des conversions les plus célèbres ; par M. de Genoude. 2 vol.

La Vie de Jésus-Christ au point de vue de la science, par Jean Kuhn, docteur de la Faculté de théologie de Tubingue ; traduite de l'allemand, par F. Nettement, pour faire suite à la Raison du christianisme. 1 vol.

Méditations sur l'Évangile, par Bossuet, ornées d'une magnifique gravure sur acier. 1 vol.

Dictionnaire des hérésies, ou Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne ; par Pluquet ; ouvrage continué jusqu'à nos jours par V. de Perrodil. 2 vol.

Défense du christianisme par les Pères des premiers siècles de l'Église contre les philosophes, les païens et les juifs, traductions publiées par M. de Genoude. 1 vol.

Le Chemin du sanctuaire montré à ceux qui aspirent au sacerdoce, ou Manuel des ecclésiastiques, traduit de l'italien du R. P. Foresti da Carpi, de la compagnie de Jésus, par un directeur de séminaire ; ouvrage approuvé par la congrégration de l'Index. 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE CHRÉTIENNE DU XIXᵉ SIÈCLE,

A L'USAGE DU CLERGÉ ET DES GENS DU MONDE,

100 vol. à 3 fr. 50 c., format grand in-18, papier jésus superfin,

---

Nomenclature des Ouvrages parus.

Œuvres de saint François de Sales, contenant l'Introduction à la vie dévote, un Choix de ses lettres spirituelles et le Traité de l'amour de Dieu, précédées d'une notice sur sa vie et ses écrits; par V. DE PERRODIL. . . . . . 2 vol.

Œuvres spirituelles de Fénelon, contenant son Traité de l'existence de Dieu et ses Lettres sur la religion; nouvelle édition, rangée dans un meilleur ordre et précédée d'un discours préliminaire; par M. de GENOUDE. . . . . 2 vol.

Oraisons funèbres de BOSSUET, FLÉCHIER, MASSILLON, MASCARON, BOURDALOUE et LARUE, précédées d'études historiques sur ces orateurs, par A. NETTEMENT; d'études littéraires sur l'oraison funèbre, par LAHARPE, et de notices biographiques, par DUSSAULT. . . . . . . 2 vol.

La Divinité de Jésus-Christ annoncée par les prophètes, démontrée par les évangélistes, prouvée par l'accomplissement des prédictions de Jésus-Christ, et reconnue par les plus grands philosophes de l'univers; ouvrage suivi de l'histoire d'une âme et de celle des conversions les plus célèbres; par M. de GENOUDE. 2 vol.

La Vie de Jésus-Christ au point de vue de la science, par Jean Kuhn, docteur de la faculté de théologie de Tubingue; traduite de l'allemand, par F. NETTEMENT, pour faire suite à *la Raison du christianisme*. . . . . 1 vol.

Méditations sur l'Évangile, par BOSSUET, orné d'une magnifique gravure sur acier. . . . . 1 vol.

Dictionnaire des hérésies, ou *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne;* par PLUQUET. Ouvrage continué jusqu'à nos jours, par V. de PERRODIL. . . . . .

Défense du christianisme par les [...] premiers siècles de l'Église [...] philosophes, les païens et les ju[...] ductions publiées par M. de Ge[...] . . . .

Le Chemin du sanctuaire montré [...] qui aspirent au sacerdoce, [...] des ecclésiastiques, traduit de l'[...] du R. P. FORESTI DA CARPI, de la [Com]pagnie de Jésus, par un directeur [de sé]minaire; ouvrage approuvé par la [Con]grégation de l'Index. . . .

Élévations à Dieu, ouvrage suivi [...] dinaire de la sainte messe et [...] d'une notice sur Bossuet; par V. [PER]RODIL. . . . .

Discours sur les rapports entre la [science] et la religion révélée, prononcés [...] par NICOLAS WISEMAN, évêque [de Mel]potamos, docteur en théologie, [...] du collége anglais, et professeur [à l'u]niversité de Rome; publiés par M. [de] GENOUDE. 4ᵉ édition, revue et [...] par l'auteur. . . . .

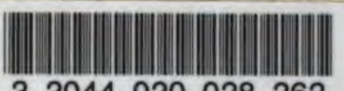
Nouvelle Exposition du dogme cath[olique] par M. DE GENOUDE, suivie de la d[octrine] de l'Église catholique par Bossuet, Règle générale de la voie catholique [par] Véron, Maximes de l'Église sur le [...] des hommes par M. L'ÉVÊQUE [...]POLIS. . . . .

Les Confessions de S. Augustin [...] évêque d'Hippone, texte latin et fran[çais]. Traduction de M. LÉONCE DE SA[...] Nouvelle édition, revue et corrigée. [...]

De la perfection chrétienne, par Rod[riguez] édition complète, revue par Victor PERRODIL sur les meilleurs textes [es]pagnols. . . . .

Paris. — Typographie de Cosson, rue du Four-S.-Germain, 47.




3 2044 020 028 262